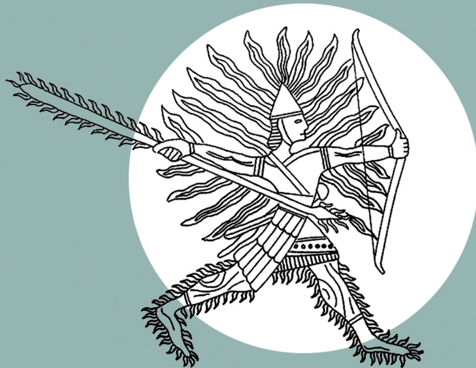
ԵՐՎԱՆԴ ԳՐԵԿՅԱՆ
ՄԻՔԱՅԵԼ ԲԱԴԱԼՅԱՆ
ՆՎԱՐԴ ՏԻՐԱՑՅԱՆ
ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ԲԻԱՅՆԻԼԻ-ՈՒՐԱՐՏՈՒ

Աստվածներ տաճարներ պաշտամունք





NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF ARMENIA
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

Y. GREKYAN
M. BADALYAN
N. TIRATSYAN
A. PETROSYAN

BIAINILI-URARTU

GODS
TEMPLES
CULTS

YEREVAN
INSTITUTE OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY PRESS
2018

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԵՐՎԱՆԴ ԳՐԵԿՅԱՆ
ՄԻՔԱՅԵԼ ԲԱԴԱԼՅԱՆ
ՆՎԱՐԴ ՏԻՐԱՑՅԱՆ
ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ԲԻԱՅՆԻԼԻ-ՈՒՐԱՐՏՈՒ

ԱՍՏՎԱԾՆԵՐ
ՏԱՃԱՐՆԵՐ
ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔ

ԵՐԵՎԱՆ
ՀԱԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
2018

ՀՏԴ 902/904:391/395:93/94
ԳՄԴ 63.4+63.5+63.3
Բ 620

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ ԿԳՆ գիտության պետական կոմիտեի տրամադրած ֆինանսավորմամբ՝ 15T–6D369 ծածկագրով գիտական թեմայի շրջանակներում:

Խմբագիր՝ Արմեն Պետրոսյան

Բ 620 Բիայնիլի-Ուրարտու: Աստվածներ, տաճարներ, պաշտամունք / Երվանդ Գրեկյան, Միքայել Բադալյան, Նվարդ Տիրացյան, Արմեն Պետրոսյան. – Եր.: ՀԱԻ հրատ., 2018, 204 էջ:

Գիրքը նվիրված է Ուրարտուի՝ մեր երկրի հնագույն պետության կրոնի, դիցարանի և պաշտամունքի ուսումնասիրությանը: Նրանում ժամանակակից գիտության ամենաբարձր մակարդակով ներկայացվում և քննարկվում են երկրի հոգևոր մշակույթի այդ ոլորտների վերաբերյալ հին աղբյուրների տեղեկությունները և հնագիտական նյութը: Ցույց է տրվում հնագույն աստվածների կերպարների ժառանգորդությունը հայոց հեթանոսական կրոնում և էպոսում: Նախատեսվում է մասնագետների, ուսանողների և ընթերցող լայն շրջանակների համար:

ՀՏԴ 902/904:391/395:93/94
ԳՄԴ 63.4+63.5+63.3

ISBN 978-9939-9178-0-1

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՈՒՐԱՐՏՈՒԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ԴԻՑԱՐԱՆԸ

Երվանդ Գրեկյան

Կրոնական քաղաքականությունն Ուրարտուում և ուրարտական պետական դիցարանի ձևավորումը

Ուրարտագիտական գրականության մեջ վաղուց է մատնանշվել ուրարտական պետության կայացման, պետական իշխանության և պետական դիցարանի ձևավորման գործում Իշպուինի արքայի (Ք. ա. մոտ 830 – 820 թթ.) վճռորոշ դերակատարումը[1]: Ենթադրվում է նաև, որ նրա կամքով է առաջ մղվել և գերագույն աստծո կարգավիճակ ստացել Խալդի աստծո պաշտամունքը, որը, ինչպես կարծում են, ուրարտացիների (ուրարտախոս հանրույթի) բնիկ աստվածը չէր[2]: Շատ հավանական է, որ Խալդին լիներ Ուրարտուում իշխող վերնախավի կամ արքայատան՝ «բիայնացիներ»-ի հովանավոր աստվածը[3]:

Սա միակ օրինակը չէ, երբ իշխող արքայատունը կարող էր ունենալ էթնիկական այլ ծագում և իրեն հարազատ աստվածները: Առավել վառ սա երևում է կասսիտական դարաշրջանի Բաբելոնիայի կրոնական համակարգում: Կասսիտական տիրապետության դարաշրջանում բաբելոնյան դիցարանը համալրվեց կասսիտական ծագման մի խումբ «նորեկ» աստվածություններով: Դրանց շարքից Շուկամունան և Շումալիյան, օրինակ, աղբյուրներում հիշատակվում են

1 Salvini 1987, 402ff.; 1989, 79ff., Հմայակյան 1994, 18 – 23:

2 Salvini 1989, 84f.; 1995, 40, 183.

3 Grekyan 2006, 150.

որպես «արքայի աստվածներ»[4]: Ակնհայտորեն, սրանք կասսիտների էթնիկական աստվածություններն էին, որոնք համարվում էին արքայի (այսինքն՝ արքայատոհմի) հովանավորները, ճիշտ այնպես, ինչպես Միթրան, Ինդրան, Վարունան և Նասատյա երկվորյակները Միտաննիում իշխանության եկած հնդարիացիների համար[5]:

Ք.ա. 9-րդ դ-ի երրորդ քառորդին Ուրարտուն դեռևս չէր ձևավորվել որպես միասնական, կենտրոնացված պետություն և ներկայացնում էր բիայնական արքայատան գերիշխանության ներքո համախմբված նաիրյան աշխարհի տարբեր քաղաքական կազմավորումների դաշինք: Այդ դաշնակցության մեկ այլ արտահայտություն էր նաիրյան երկրների ընդհանուր դիցարան ստեղծելու փորձը: Իշպուինիի և Մենուայի՝ այսպես կոչված «համատեղ գահակալության» շրջանում (820–810 թթ.) կազմվեց հետագայում «Մհերի դուռ» անվանված «Խալդյան դարպաս»-ի արձանագրությունը[6]: «Մհերի դռան» դիցացանկը առաջին և վերջին փորձն էր ունենալու ընդհանուր, համակարգված դիցարան: Արհեստածին այս կառույցը երկար կյանք չունեցավ և Իշպուինիի ու Մենուայի ձեռնարկած կրոնաքաղաքական բարեփոխումներից հետո ըստ էության դադարեց գործելուց:

Դեռևս «Մհերի դռան» արձանագրության մեջ հստակ ուրվագծվում է Խալդի աստծո գերազանցությունը մնացյալ, այդ թվում և նաիրյան երկրների տեղային աստվածների նկատմամբ[7]: Իշպուինիի օրոք էր նաև, որ սկիզբ դրվեց Խալդի աստծո պաշտամունքի տարածման գործընթացին՝ նորանվաճ տարածքներ, այդ թվում նաև Տուշպա բերելով նրա պաշտամունքը[8], որը, հավանաբար, պարտադրվում էր տեղի բնակչությանը[9]: Խալդիի սինկրետումը

4 Ամփոփ տես Sommerfeld 1995, 928:

5 Ամփոփ տես Wilhelm 1995, 1246 f.:

6 КУКН, 38. CTU I, A 3–1.

7 Հմայակյան 1995, 105–106:

8 Գրեկյան 2013, 53–54:

9 Дьяконов 1983, 190 сл.

Տուշպայի գլխավոր՝ Արևի աստծո հետ և նրա հետագա վերամարմնավորումը Միթրա-Միհրի կերպարի մեջ, թերևս, դրա վկայություններն են[10]:

Խալդի աստծո պաշտամունքի ներդրումը գրավյալ տարածքներում լավագույնս փաստագրված է թե՛ Իշպուինիի, և թե Մենուայի թողած արձանագրություններում: Նման առաջին վկայություններից մեկը Ուիշե քաղաքն էր, որը նվաճվեց և «տրվեց» Խալդի աստծուն. այստեղ կառուցվեցին «սուսի» տաճար և «խալդյան դարպասներ»[11]: Ուիշեի նույնականացումը «Միհրի դռան» արձանագրության մեջ ներկայացված Ուիշինիի հետ, որը հայտնի էր իր Արևի աստծո «դարպասով» (DUTU KÁ URU*uišinini*), կարծում ենք, կասկած չի հարուցում[12]: Մեկ այլ վկայություն կարող է լինել «Միհրի դռան» դիցացանկում իր աստվածներով ներկայացված Արծունիունի քաղաքը, որին պարտադրվեց Խալդի աստծո պաշտամունքը[13]: Նույն ճակատագրին արժանացած մյուս քաղաքների թվում կարելի է նշել Մուշունին և Ալուդիրին[14]: Ընդհանրապես, Իշպուինիի, ապա և Մենուայի կրոնական քաղաքականության դրսևորում կարելի է համարել երկրի ամենատարբեր հատվածներում տարբեր աստվածներին նվիրված արձանագիր քարակոթողների ((NA4)*pulusi*) կանգնեցումը, որը կարող էր լինել նոր տարածքներում այդ աստվածությունների պաշտամունքի ներդրման ուղղակի արտահայտությունը:

Հետաքրքիր է, որ մեզ հասած ուրարտական արձանագիր կոթողների ճնշող մեծամասնությունը վերաբերում է հենց Իշպուինիի և Մենուայի թագավորության շրջանին՝ 37 կոթողներից 28-ը, ընդ որում, այս շարքին հարկ է հավելել նաև *ṭeribišuzi*(ʾ) կոչվող կառույցները, թվով հինգ հիշատակություն, որոնք բոլորն էլ պատկա-

10 Petrosyan 2006, 222ff.

11 КУКН, 39; CTU I, A 3–10.

12 Salvini 1994, 206f.

13 КУКН, 40–42, 123, 141 (ассир. текст), 172a; CTU I, A 5–30, 5–31, 5–44 (Assyrian text), A 5–89.

14 Տես, համապատասխանաբար, КУКН, 97, 148–150, CTU I, A 5–50, A 5–11A, B. 5–37:

նում են Իշպուինիի և Մենուայի կառավարման շրջանին[15]: Ընդամենը ինը կոթող է բաժին ընկնում Իշպուինիին և Մենուային հաջորդած Ուրարտուի՝ ոչ պակաս քան ութ արքաներին (տես Աղ. 1): Ուշադրություն է գրավում նաև այն, որ այս արքաներն են միայն, որ Խալդիից բացի կոթողներ են նվիրել այլ աստվածություններին[16]: Այդ գործում առանձնապես ակտիվ էր Մենուան[17]:

Վերը տրված վիճակագրությունը փաստում է երկու հանգամանք. առաջինը, դա Իշպուինիի և Մենուայի կողմից կանգնեցված կոթողների առատությունն է այլ արքաների համեմատությամբ (այստեղ պատահականության գործոնը հազիվ թե դեր խաղա), երկրորդն այն է, որ Խալդիից բացի կոթողներ են ձոնվել տարբեր, թվով ինը այլ աստվածների, որով նույնպես այս արքաներն առանձնանում են իրենց հաջորդներից:

Կարծում ենք, որ այստեղ գործ ունենք ուրարտական պետության մեջ դեռևս Իշպուինիի սկսած և Մենուայի օրոք իր ավարտին հասցված կրոնաքաղաքական բարեփոխման հետ: Այս շրջանում է, որ վերջ տրվեց նախրյան երկրների համեմատական ինքնուրույնությանը՝ լեռնաշխարհի կենտրոնում հաստատելով բիայնական բռնապետությունը: Նոր երկրում, նոր գաղափարախոսության պայմաններում այլևս տեղ չունեին օտար աստվածները:

Իշպուինիի և Մենուայի կանգնեցրած կոթողները պահպանել են ընդհանուր առմամբ թվով տասը դիցանուններ՝ Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի, Խուտուինի, Շեբիթու, Կուերա, Էլիպ(ու)րի, Ուա, Ուրա, Նալաինի:

---

15 Այդ նույն երևույթը դիտարկվում է նաև տաճարաշինության պարագայում, տես «Պաշտամունքային կառույցները Բիայնիլի-Ուրարտուում» հոդվածը սույն ժողովածուում:

16 Թեև «կոթողների աստվածներ»-ի շարքում բացակայում է լուսնի աստվածությունը, սակայն, պետք է կարծել, որ նրան ևս կոթողներ են ձոնվել, քանի որ լուսնի պաշտամունքը ինքնին ենթադրելի է հինարևելյան բոլոր դիցարաններում: Դրա հավաստումն ի հայտ եկավ հետագայում, երբ Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ հանդիպեցին Լուսնի աստծո գաղափարագիր գրությանը՝ d_{30}, տես Salvini, 2001, 254 (Ay-susi I_{11}); CTU I, A 12-1 I_{11}

17 Grekyan 2006, 150ff.

Հետաքրքիր է, որ Միհերի դռան դիցացանկում վկայված աստվածների վերը նշված խումբն է մշտապես հիշվում ուրարտական հետագա աղբյուրներում՝ սկսած Արգիշթի Մենուայորդուց մինչև Ռուսա Էրիմենայորդի և Ռուսա Արգիշթորդի (Աղ. 2): Զարմանալիորեն, չեն հիշատակվում որոշ՝ ենթադրաբար առաջնակարգ աստվածներ: Օրինակ, Տուրանի աստվածը (ᴰ*ṭuranì*), որը դիցարանի արական աստվածների շարքում հինգերորդն է, կամ Արսիմելա աստվածը (ᴰ*arsimela*, դիցացանկում՝ իններորդը), բայց հիշվում է, ընդ որում՝ ոչ մեկ անգամ, վերջիններից մեկը՝ Ուրա աստվածը (ᴰ*ura*, դիցարանում նա քսանիներորդն է):

Միհերի դռան դիցացանկից հետո աստվածների ամենամեծ ցանկը պահպանել են Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրությունը և Ռուսա Էրիմենայորդու Գյովելեքի (+Քեշիշ-Գյոլի) և Սավաջըքի կոթողները: Առաջինը հայտնում է Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի, Խուտուինի, Ուա և Մելարդի աստվածների, առնվազն յոթը աստվածուհիների (Աղ. 3), ինչպես նաև լեռ-աստված Էիդուրուի համար նախատեսված զոհաբերությունների մասին[18]: Երկրորդ խումբը անվանապես հիշատակում է Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի, Կուեռա, Ուրա, Նալաինի աստվածների և Վարուբանի աստվածուհու անունները[19]: Դժվար չէ նկատել, որ գործ ունենք աստվածների մոտավորապես նույն խմբի հետ:

Սա աստվածների յուրահատուկ խումբ է, քանզի այս կամ այն չափով այս խումբն է միայն, որ հնարավորություն է տալիս դատողություններ անելու ուրարտական աստվածների գործառույթների, պաշտամունքի կամ ծագման մասին: Ահա այս խումբն էր, թերևս, ներկայացնում ուրարտացիների կամ ուրարտախոս հանրույթի էթնիկական աստվածներին, այս աստվածներն էին, որ իրապես երկրպագվում էին արքայատան կամ ավելի ճիշտ՝ այդ արքայատան առաջնորդած մարդկանց որոշակի խմբի կողմից, թերևս նրանց, որոնց կարելի է Հայկական լեռնաշխարհի խայտաբղետ էթնիկական քարտեզի վրա առանձնացնել որպես ուրարտացիներ:

18 CTU I, A 12–1 I–II, V.

19 CTU I, A 14–1, A. 14–2.

Ինչ խոսք, աստվածների այս խումբը հնարավոր է որ համալրվի նոր անուններով, կարող է լինել նաև հակառակը: Բայց դրանք, կարծում ենք, կլինեն երկրորդական աստվածներ: Օրինակ, ուրարտական պետության աշխարհագրական դիրքը անկասկած է դարձնում առանձին լեռների պաշտամունքի առկայությունը, գերազանցապես որպես երկրորդական աստվածներ, ինչպես հին առաջավորասիական այլ երկրներում[20]: Այդ առումով Մհերի դռան ցանկում հիշվող որոշ աստվածությունների պաշտամունքը, հնարավոր է, շարունակվում էր նաև ուրարտացիների մոտ: Խոսքը, մասնավորապես, վերաբերում է Կիլբանի աստծուն (35-րդը «Մհերի դռան» դիցացանկում), որը, հավանաբար, Վարագա լեռն էր[21]: Նրա առջև էր կառուցվել ուրարտական կենտրոններից Ռուսախինիլի Կիլբանիկայի քաղաքը[22]: Մեկ այլ լեռ-աստված էր Էիդուրուն, որը, ինչպես կարծում են, Սիփան լեռն էր[23]: «Մհերի դռան» դիցացանկում Էիդուրուն, սակայն, չի հիշատակվում: Որոշակի աշխարհագրական տարածքների հետ են կապվում նաև Զի(ու)կունի և Ադարութա աստվածները[24]: Ուրարտական ծիսապաշտամունքային տեքստերը, ինչպես հայտնի է, զոհեր են նախատեսում նաև լեռների համար[25]: Սակայն, երկրորդական աստվածությունների մեծ մասը, հավանաբար, այդպես էլ կմնան չվկայված՝ ինչ-որ տեղ ներառվելով «բոլոր աստվածների» (DINGIR^{MEŠ} UKKIN^{MEŠ}), «բոլոր աստվածների (և) աստվածուհիների» (DINGIR^{MEŠ} ^{D}NIN$^{(MEŠ)}$) հանրույթում (Աղ. 4)[26], կամ հանդես գալով «հազար աստվածների» շարքում (DINGIR-*LIM*), ինչպես, օրինակ, խեթական աշխարհում էր: Մնում են կարևոր և

20 Haas 1994, 461ff.

21 Salvini 2002, 130, 133.

22 КУКН, 412$_5$, 412$_{a2-3}$; CTU IV, Tk–1 Ro$_5$, CB Ba–62–3.

23 Çilingiroğlu, Salvini 1995, 120.

24 Տե՛ս Меликишвили 1954, 35, 108; Riemschneider 1963 156; Salvini 1993 547; 1994, 206f.

25 КУКН, 38 Текст I$_{20}$, II$_{36}$; CTU I, A 3–1$_{20, 67}$, A 14–1 Vo$_{14, 24}$, A. 14–2 Vo$_{12, 22}$.

26 КУКН, 38 Текст I$_{19}$, II$_{45}$; CTU I, A 3–1$_{19, 65}$, A 12–1 II$_2$, A 14–1 Vo$_{8, 19}$, A. 14–2 Vo$_{17}$.

բնութագրական «մեծ աստվածներ»-ը, որոնք էլ պատկերացում են տալիս հինարևելյան այս կամ այն երկրի դիցարանի մասին:

Ուրարտուի պետական դիցարանի բնութագրական աստվածները և «Միհերի դռան» արձանագրության դիցացանկը

«Միհերի դռան» արձանագրությունը ուրարտական պետության դիցարանն ուսումնասիրելու կարևորագույն սկզբնաղբյուրն է: Այն տարբեր աստվածություններին մատուցվող զոհաբերությունների ընդարձակ մի ցանկ է՝ կազմված Ուրարտուի արքա Իշպուինիի և նրա որդի Մենուայի անունից:

«Միհերի դռան» դիցացանկի կառուցվածքը հասկանալու առաջին փորձերն արել է Գրիգոր Ղափանցյանը: Նա աստվածներին դասակարգել է բաժանելով նրանց վեց խմբերի, համապատասխանաբար՝ երեք, վեց, քսանհինգ, չորս, երկու և յոթ աստվածություններով[27]: Դիցանունների մեծ մասը նա փորձել է ստուգաբանել իր իմացության և այդ ժամանակաշրջանի գիտական մտքի ընձեռած հնարավորությունների շրջանակում, մասամբ՝ ուրարտերենի, մասամբ՝ խուռիերենի, մասամբ էլ՝ աքքադերենի, խեթերենի և հայերենի հիման վրա: Նա ուրարտական դիցացանկում տեսել է միջագետքյան ծագում ունեցող աստվածությունների: Ղափանցյանի ամենակարևոր ձեռքբերումն էր այն, որ նա առաջինը աստվածությունների մի խմբի բնութագրեց որպես իգական՝ հենվելով այն փաստի վրա, որ Միհերի դռան արձանագրության մեջ նրանք հիշատակվում են աստվածությունների թվարկման վերջում[28]:

Ղափանցյանի այս տեսակետը զարգացրեց խորհրդային հայտնի ուրարտագետ Գեորգի Մելիքիշվիլին: Նա ուշադրություն դարձրեց այն հանգամանքին, որ աստվածությունների մի խմբին զոհաբերում են ցլեր և ոչխարներ, ապա՝ միայն ոչխարներ, իսկ հետո՝ կովեր և ոչխարներ ու նորից՝ միայն ոչխարներ՝ եզրակացնելով, որ ցլերի զոհաբերությամբ սկսվում է արական աստվածությունների,

27 Ղափանցյան 1940, 46:

28 Ղափանցյան 1940, 47–48: Տե՛ս նաև Капанцян 1944, 25 сл.; 1947, 12 сл.

իսկ կովերի զոհաբերությամբ՝ իգական աստվածությունների թվարկումը[29]: Նրա մեկ այլ դիտարկմամբ՝ առաջին երեք իգական աստվածությունները՝ Վարուբանին, Խուբան[30] և Տուշպուեան կարող էին լինել դիցացանկում թվարկված աստվածների գերագույն եռյակի՝ Խալդիի, Թեյշեբայի և Շիվինիի կանայք[31]:

Իգոր Դյակոնովն արեց մեկ քայլ ավելին՝ փորձելով դիցացանկում տեսնել աստվածների ամբողջական ընտանիքների: Նա առանձնացրեց Թեյշեբային, Խուբային և Տուրանիին՝ առաջին զույգին համադրելով խուռիական դիցարանի Թեշշուբ և Խեբաթ աստվածությունների, իսկ Տուրանիին՝ նրանց որդի Թիլլա/Շարումայի հետ[32]:

«Միհերի դռան» արձանագրությունը մանրամասն քննարկած Սիմոն Հմայակյանի ամփոփիչ աշխատության մեջ դիցարանն ունի հետևյալ կառուցվածքը.

Արական աստվածություններ

Առաջին խումբ (3)՝ Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի:

Երկրորդ խումբ (6)՝ Խուտուինի, Տուրանի, Ուա, Նալաինի, Շեբիթու, Արսիմելա:

Երրորդ խումբ (26)՝ Ուաnաpշա, Դիդուաինի, Շելարդի, Աթբինի, Կուեռա, Էլիպուրի, Թարաինի, Ադարութա, Իրմուշինի, «աստված, որը հոգիներ է տեղափոխում», Ալափթուշինի, Էրինա, Շինիրի, Ունինա, Աիրաինի, Զուզումարու, Պարա, Արածա, Զիուկունի, Ուրա, Արծիբիդինի, Առնի, Շուբա, Էլիաուա, Թալապուրա, Կիլիբանի:

Իգական աստվածություններ

Առաջին խումբ (3)՝ Վարուբաինի, Խուբա (Բաբա), Տուշպուեա

Երկրորդ խումբ (6)՝ Աուի, Աիա, Սարդի, Ծինուիարդի, Իպխարի, Արդի:

---

29 Меликишвили 1954, 370 сл.

30 Меликишвили 1954, 372 сл.: Աստվածուհու անունն իրականում Բաբա է, տե՛ս КУКН, 38 Текст I_{21}. CTU I, A $3-1_{21}$.

31 Melikishvili 1965, 441sqq.

32 Diakonoff 1981, 82f. և ծնթ. 26. Հմմտ., սակայն, Պետրոսյան 2002, 243, ծնթ. 2:

Երրորդ խումբ (26)՝ Բարծիյա, Սիլիա, Արուա, Աղիա, Ուիա, «այ(ա/ի)նիներ» և «ինուանիներ» կոչվող աստվածությունների խմբեր, որոնք, դատելով զոհաբերվող ոչխարների թվից, եղել են չորս և տասնյոթ աստվածություն:

Այսպիսով, ըստ Սիմոն Հմայակյանի վերակազմության՝ դիցացանկում ընդգրկված էին 35 արական և 35 իգական աստվածություններ[33]:

«Մհերի դռան» դիցացանկում սահմանված են զոհաբերություններ նաև տարբեր աստվածային երևույթների համար, որոնց զգալի մասը Խալդի աստծո ատրիբուտներն էին, ինչպես, օրինակ, «խալդյան զենքեր»-ը կամ «Խալդիի լույս»-ը[34]:

Համադրությունների փորձեր արեցին այլ հետազոտողներ ևս[35], միաժամանակ՝ ուրարտական ամրոցների պեղումներից հայտնաբերված բրոնզե առարկաներին փորագրված աստվածությունների պատկերները, բրոնզե կամ փայտե արձանիկները սկսեցին նույնականացվել այս կամ այն աստծո հետ: Արդյունքում՝ աստվածները սկսեցին ստանալ ոչ միայն գործառույթներ, այլև՝ կերպար ու կերպարանք: Այսպես «ճանաչվեցին» Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի աստվածներն ու Վարուբանի աստվածուհին[36], ինչպես նաև աստվածություններ, որոնք կապվեցին բժշկության, դարբնության հետ և այլն[37]: Որոշ հիմքեր կան վերականգնելու անգամ ուրարտական առասպելաբանության ինչ-ինչ էջեր, ինչպես օրինակ,

---

33 «Մհերի դռան» դիցացանկի կառուցվածքի մասին առավել մանրամասն տե՛ս Հմայակյան 1990ա, 24 հաջորդիվ:

34 КУКН, 38 Текст $I_{7,15}$, Текст $II_{10,26}$; CTU I, A $3-1_{7,15,41,57}$. Տե՛ս նաև Grekyan 2006, 184, Table 6:

35 Տե՛ս և հմմտ. Пиотровский 1944, 271 сл.; König 1953, 142sqq; Riemschneider 1963, 148sqq., Հմայակյան 1986, 113 հաջ.; Ջահուկյան 1986, 43 հաջ, Djahukian 1992, 49ff.; Sevin 1987, 35ff. Տե՛ս նաև Tarhan, Sevin 1975, 389ff.; Çilingiroğlu 2007, 265ff. նույնի՝ 2011, 193ff. Burney 1993, 107ff. Պետրոսյան 2004, 205 հաջ.; Seidl 2005, 167ff.; Tanyeri-Erdemir 2007, 205ff.; Baştürk 2009, 133ff.

36 Пиотровский 1959, 224 сл., рис. 68–70, 72; Piotrovskij 1967, 48ff., Figs. 31, 33–34. Հմայակյան 1990ա, 33 հաջորդիվ:

37 Piotrovskij 1967, 77, Fig. 58; Հմայակյան 1990ա, 21–22 և ծնթ. 131 ևն:

վիշապամարտիկ-աստծո առասպելի գոյության հնարավորությունը[38]:

Հետագայում արված անդրադարձները հիմնականում դուրս չէին գալիս այս շրջանակից՝ Միհերի դռան դիցացանկում յուրաքանչյուր աստվածության զբաղեցրած տեղը համապատասխանեցնելով նրա դիրքի և գործառույթների առաջնայնության հետ: Այս սկզբունքով է, մասնավորապես, Օքթայ Բելլին նույնականացնում Վերին Անձավի նշանավոր վահանի առավել ամբողջական բեկորին պատկերված աստվածներին՝ ասորեստանյան զորքերին հետապնդող և ուրարտական աստվածներին առաջնորդող հետիոտն աստծուն նույնացնելով Խալդիի հետ, իսկ նրան հետևող աստվածներին՝ «Միհերի դռան» դիցացանկում Խալդիին հաջորդած աստվածներին՝ նույն հերթականությամբ[39]:

Սակայն, այդ պնդումը ճիշտ կարող է լինել միայն առաջին երեք աստվածների դեպքում (Խալդի, Թեյշեբա, Շիվինի), որոնք ճանաչելի են իրենց ատրիբուտներից: Թե ինչպիսին էր հերթականությունը նրանցից հետո՝ դժվար է ասել: Կարծում ենք, որ առավել իրատեսական է այստեղ տեսնել այսպես կոչված «կոթողների»-խմբի աստվածներին: Իսկ թե ինչ հերթականությամբ, այնուամենայնիվ, մնում է անորոշ:

Ենթադրվում է, որ Միհերի դռան դիցացանկում արական և իգական աստվածները կազմել են զույգեր: Սակայն, վստահաբար կարող ենք սա ասել միայն Խալդիի համար, ում կինը Վարուբանի աստվածուհին էր[40]: Օձասարի արձանագրությունը զոհաբերություն է նախատեսում Խալդիի «կնոջ»-ը ($^{\mathrm{GUD}}$ÁB $^{\mathrm{D}}$*ḫal-di* $^{[\mathrm{SAL?}]}$*si-la-i-e*), ամենայն հավանականությամբ՝ նույն Վարուբանիին[41]: Կարծում ենք, որ այս զույգի ձևավորման համար վճռորոշ դեր էր ունենալու Խալդի աստծո սինկրետումը մուծածիրյան աստվածների զույգի հետ: Հա-

38 Հմայակյան 1990ա, 21 (նշվ. գրականությամբ); 2006, 13–14: Տե՛ս նաև Calmeyer, Seidl 1983, 103ff.; Seidl 1992, 143ff.; Belli 1979 [1981], 61ff.

39 Belli 1999, 36ff.

40 Меликишвили 1954, 371; Melikishvili 1965, 445.

41 КУКН, 39а$_5$, прим. 8; CTU I, A 3–8$_5$.

վանաբար, այդ ճանապարհով Խալդին ձեռք բերեց զուգընկերուհու, նրան, ում ասորեստանյան աղբյուրները հիշում են Բագբարթու(մ) կամ Բագմաշթու(մ) անունով[42]:

Քիչ պակաս վստահությամբ կարող ենք խոսել երկու այլ՝ Թեյշեբա-Բաբա և Շիվինի-Տուշպուեա[43], հնարավոր է նաև մի չորրորդ՝ Խուտուինի-Ավի զույգի գոյության մասին[44]: Ինչպես վերը նշվեց, դրա հիմքում ընկած էր աստվածությունների թվարկման հաջորդականությունը: Սակայն, այստեղ նկատենք, որ Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ աստվածուհիները թվարկված են այլ հաջորդականությամբ: «Մհերի դռան» արձանագրության մեջ Վարուբանիին հաջորդում է Բաբան, ապա՝ Տուշպուեան, ապա, հաջորդաբար, Այան, Սարդին, Աղիան և «աստվածուհիներ»-ի խումբը: Մինչդեռ, Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ Վարուբանիին հաջորդում է Էիդուրուն (աստվածուհի՞), ապա նոր միայն՝ Բաբան, ում հաջորդում են Աղիան, Սարդին, Ինուանին, Այան, Տուշպուեան (բնագրում՝ ^{D}*ṭušpunia*), և Ինուանի *šišini*-ն[45]: Փաստորեն, «Մհերի դռան» արձանագրության մեջ աստվածուհիների շարքում երրորդը հիշատակված և, ըստ այդմ, Շիվինիի կին դիտվող Տուշպուեա աստվածուհին այստեղ հիշատակվում է աստվածուհիների շարքի նախավերջում և այդ տրամաբանությամբ Բաբան կամ Աղիան էին լինելու Շիվինիի կինը Այանցի արձանագրության մեջ:

Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ աստվածուհիների նման հաջորդականությունը թերևս հուշի, որ «Մհերի դռան» դիցացանկը՝ 35 արական և 35 իգական աստվածություններով (ըստ Սիմոն Հմայակյանի վերակազմության, տես վերը), ինչը թույլ է տվել ենթադրել, որ դրանք ևս կազմել են զույգեր[46], այնուամենայնիվ, չի կարող նման եզրակացության համար հանդիսանալ վստահելի հիմք:

42 Mayer 1983, 114; Fuchs 1994, 215 (Prunk. 76) ևն:

43 Меликишвили 1954, 372f.; Melikishvili 1965, 441ff.

44 Այս աստվածությունները մոտ են դիտվում իրենց գործառույթներով, տես Պետրոսյան 2002, 247 և ծնթ. 15; 2004, 216:

45 CTU I, A 12–1 I_{10-11} – II_{1-2}.

46 Հմայակյան 1990ա, 25–27:

Որպես ամփոփում կարող ենք նշել, որ «Միհերի դռան» դիցացանկը Իշպուինիի (և Մենուայի) քաղաքական ծրագրի մի մասն էր միայն և դրա արտահայտությունը: Կարծում ենք, որ արդեն Մենուայի օրոք ուրարտական պետական դիցարանը քիչ էր հիշեցնում «Միհերի դռան» սահմանած դիցացանկը՝ իր 70 աստվածներով (ընդհանուր առմամբ 48 դիցանուն) և այլնայլ «սրբություններով», գերազանցապես՝ Խալդի աստծո ատրիբուտներ (Աղ. 5): Իսկ ուրարտական (ուրարտախոս հանրույթի) աստվածությունների առաջարկված քանակությունը կարելի է համադրել հինարևելյան ցանկացած տեղային դիցարանի հետ[47]:

Բիայնական արքայատան հովանավոր Խալդի աստծո կերպարը և պաշտամունքը

Ուրարտական պետությունն աչքի էր ընկնում Խալդի աստծու պաշտամունքի բացարձականացմամբ, պաշտամունք, որը Գրիգոր Ղափանցյանի կողմից բնորոշվում էր որպես «խալդամոլություն»[48]: Անկասկած, Խալդին Ուրարտուի գերագույն աստվածն էր: Այդ իսկ պատճառով՝ նրան հաճախ են վերագրվում գործառույթներ, որոնք բնորոշ էին լինելու գերագույն աստվածություններին[49]: Օրինակ, Մելիքիշվիլին Խալդիին բնութագրում էր որպես պետության գլխավոր, երկնքի ու պատերազմի աստված[50]: «Խալդի» անվան ենթադրյալ ծագումը «երկինք» բառից, որն առաջարկել էր դեռևս Կառլ Ֆրիդրիխ Լեման-Հաուպտը[51], թվում է, հաստատում էր նրա այս ենթադրությունը[52]: Ավելին, հետագայում ևս հետազոտողները Խալդիի անունը ստուգաբանում էին որպես «երկինք»՝ բխեցնելով խուռ.

47 Հինարևելյան դիցարանների կազմի և կառուցվածքի վերաբերյալ ամփոփ տե՛ս Sallaberger 2003–2005, 294ff; Beckman 2003–2005, 308ff.

48 Ղափանցյան 1940, 114:

49 Խալդի աստծո պաշտամունքին նվիրված ուսումնասիրություններից տե՛ս Taşyürek 1978, 940sqq.; Հմայակյան 1990ա, 33 հաջ.; Պետրոսյան 2002, 256 հաջ. (նշվ. գրականությամբ); Петросян 2004, 42 сл.; Dinçol 1994, 9ff.; Dinçol, Kutlu 1996, 213ff.; Zimansky 2012b, 713ff. ևն

50 Меликишвили 1954, 365 сл.

51 Lehmann-Haupt 1931, 935.

52 Пиотровский 1959, 224.

ḫeldi բառից՝ «բարձր, ազնվածին»[53], Խալդիի անունը հաճախ են առնչում նաև արևելակովկասյան լեզուների հետ (հմմտ. չեչ. *ḥal-dā*՝ «տեր» կամ «երկնքի հայր», ավար. *ḥ'ala-ta*՝ «երկար» ևն)[54], թեև, իհարկե, այստեղ տարակարծությունները շատ են[55]:

Խալդին իրականում բարդ կերպար է: Նախ, Խալդիի պաշտամունքը կապվում էր ժայռերի հետ, ակնհայտ է, որ նա լեռ-աստված էր, գուցեև՝ ժայռածին հերոս[56]: Բավական է միայն հիշել ժայռերին բացված «Խալդյան դռներ»-ը, որոնցից հայտնի են երեքը՝ «Հազինե Փիրի»-ի, Աշոտակերտի (Փագան/Եշիլալըչ) և «Մհերի դռան» «դռները»[57]: Ըստ երևույթին ուրարտական ժայռափոր դամբարանները[58], որոնք անկասկած նախատեսված էին արքայական ընտանիքի և իշխող վերնախավի համար, նույնպես կապվում էին Խալդիի պաշտամունքի հետ, թերևս՝ խորհրդանշելով ժայռից դուրս գալու (իմա՝ վերածնվելու) խորհուրդը[59]:

Դատելով առկա տվյալներից, սկզբնապես Խալդին եղել է իգական[60] կամ միգուցե՝ երկսեռ աստվածություն[61]: Ուրարտական դարաշրջանում Խալդին շարունակում էր հանդես գալ որպես ընդգծված պտղաբերության աստվածություն[62]: Բավական է նշել, որ Խալդիի զենքը (իսկ նա աղեղնավոր աստվածություն էր[63]), տվյալ դեպքում՝ նետը, նույնացվում էր հասկի հետ: Հետաքրքիր է, որ

53 Laroche 1976a, 101: Ստուգաբանության համար տե՛ս Astour 1987, 48, n. 334.

54 Diakonoff, Starostin 1986, 54f.; Dinçol 1994, 11.; Dinçol, Kutlu 1996, 214.

55 Տե՛ս և հմմտ. Taffet, Yakar 1998, 144 and n. 28; Պետրոսյան 2006ա, 280–282:

56 Дьяконов 1983 192; Պետրոսյան Ա. 2004, 47. 2006գ, 282–283

57 Sevin, Belli 1976–1977 [1977], 367ff.; Belli, Dinçol 1980 [1982], 167ff.; Belli 2004a, 103ff.; Salvini 1994, 205f.; Բաղալյան 2013, 82–94 ևն:

58 Ուրարտական ժայռափոր դամբարանների համար վերջին ուսումնասիրություններից տե՛ս Çevik 2000; Sevin 2012. 2015 21ff., Res. 19–21:

59 Պետրոսյան 2006գ, 283:

60 Lehmann-Haupt 1907, 88; Çilingiroğlu 2004, 259; 2007, 266f.

61 Հմայակյան 1990ա, 36; Baştürk 2012, 122f.:

62 Лосева 1962, 304 сл. Taffet, Yakar 1998, 145f.; Taffet 1999, 371. Հմայակյան 2005, 168–169; Çilingiroğlu 2007, 265ff.; 2011, 189, 194f.

63 Տե՛ս Խալդիի պատկերը Վերին Անձավի նշանավոր վահանի բեկորի վրա (Belli 1999 37ff., Fig. 18, Pl. 51):

Այանցում հայտնաբերվել են Խալդիին ընծայված բազմաթիվ կապարճներ, ինչպես նաև կաթսաներ և անոթներ՝ ամբողջությամբ լցված գարու հատիկներով[64], Այանցի «սուսի» տաճարի հարավային պատին կից օջախում ծիսական նպատակով այրվել է միմիայն հացահատիկ, իսկ օջախի շուրջբոլորը դրված չորս անոթները լցված են եղել ցորենի և գարու հատիկներով[65]։ Խալդիի համար կառուցված «սուսի» տաճարները, հնարավոր է, խորհրդանշում էին հացահատիկի հասկը[66]։ Հետևաբար, ոչինչ չի խանգարում ենթադրելու, որ Խալդին ինքը կարող էր լինել հացահատիկի աստվածություն[67]։

Բացի դա միայն Խալդին է, ում զոհաբերվել են այծեր և ուլեր[68]։ Հնագիտորեն վկայված են վայրի այծերի զոհաբերությունները[69], իսկ այծը միանշանակ կապվում էր պտղաբերության պաշտամունքի հետ[70] և լայնորեն ներկայացված է ուրարտական պատկերագրության մեջ[71]։ Ուլերի (այծերի) զոհաբերությունը Խալդիին, որը, հավանաբար, արվում էր մարտ ամսին՝ կապվելով գարնանամուտի տոնի հետ (հնագիտորեն վկայված է մի քանի օրական նորածին ուլերի զոհաբերությունը[72]), թերևս, բնության վերածնության հետ միասին, Ուրարտուում նախանշում էր երկրագործական սեզոնի սկիզբը[73]։

Ուրարտական հավատալիքներում կարևորագույն դեր ուներ Կենաց ծառի պաշտամունքը[74]։ Ուրարտական արքաների կողմից խաղողի տնկիների և այգիների հիմնումը նոր տարածքներում տնտե-

---

64 Çilingiroğlu 2001, 46; 2004, 258; 2005, 33ff. ևն։

65 Çilingiroğlu 2007, 265ff.

66 Grekyan 2015, 389.

67 Բադալյան 2009, 38; Grekyan 2015, 388f.։

68 Տես КУКН, 36 Текст I_4, II_4, 38 Текст I_3, II_4; CTU I, A 3–$2_{4,9}$, A 3–$1_{3,35}$ ևն։

69 Çilingiroğlu 2007, 265.

70 Лосева 1962, 304.

71 Տես, օրինակ, Seidl 2004, Taf. 60b–d, 61c–d, ևն։

72 Пиотровский 1959, 222.

73 Հմայակյան 1990ա, 35, 77–78; Hmayakyan, Simonyan 2014, 200ff. Տես նաև Batmaz 2013b, 808f. Հմմտ. Belli 2003, 111։

74 Մանրամասն տես Belli 1980 [1982], 237ff.; Çevik 1999, 335ff.; Baştürk 2009, 134ff. Batmaz 2012, 39ff.; 2013a, 65ff.։

սականին զուգահեռ ուներ ոչ պակաս կարևոր՝ սրբազան նշանակություն. Այն, թերևս, վերաձևելով լանդշաֆտը հարմարեցնում էր միջավայրը Խալդի աստծո «բնակության» համար: Ինչպես անմիջական կապ կար Խալդիի պաշտամունքի և «Կենաց ծառի» միջև, այդպես էլ նաև՝ Խալդիի հիմնական սրբարանի՝ «սուսի» տաճարի և Կենաց ծառի միջև[75]: Չի բացառվում, որ բուն տաճարն ինքը ընկալված լիներ որպես «Կենաց ծառ» կամ, այս նույն պատկերացումների շրջանակում, որպես ցորենի հասկ կամ հասկ խորհրդանշող նետ[76]: Դա են հուշում այս տաճարի մասին ունեցած մեր պատկերացումները[77]:

Հայտնի է նաև, որ Խալդին կապվում էր խաղողագործության հետ[78] և ըստ երևույթին նաև գինու աստվածություն էր՝ նման Դիոնիսոսին[79]: Դիոնիսոսի պաշտամունքի բաղկացուցիչ մասն էին կազմում թատերականացված ծեսերը (որոնք սկիզբ դրեցին հունական թատրոնին), որոնց ժամանակ օգտագործվում էին դիոնիսոսյան այծի դիմակներ, և կարծես նման թատերականացված ծիսակարգով է բնորոշվել նաև Խալդի աստծո պաշտամունքը: Առկա են Դիոնիսոսին Խալդիին կապող բազում այլ վկայություններ ևս[80]:

Մենք հակված ենք կարծելու, որ Խալդին չուներ ընտանիք: Խալդի-Վարուբանի զույգը այլ իրողության, միգուցե՝ մուծածիրյան աստվածների հետ սինկրետման արդյունք էր[81]: Կարծում ենք, որ Վարուբանին, որն ուրարտական դարաշրջանում կարծես թե հա-

75 Calmeyer 1979, 186sq., Anm. 23; Թումանյան 2005, 19 հաջ.: Տես և հմմտ. նաև Roaf 2012, 358ff.: Այս շրջանակի մեջ պետք է ընդգրկել նաև «խալդյան կոթողները», որոնց մասին տես ստորև:

76 Վերջին քննարկումների համար տես և հմմտ. Roaf 2012, 351ff.:

77 Salvini 1979, 580ff.; Թումանյան 2005, 25. տես և հմմտ. Çilingiroğlu 2012, 295ff.; Stronach 2012, 309ff.:

78 Հմայակյան 1990ա, 12, 76 և հաջ.:

79 Խալդի-Դիոնիսոս համադրության մասին առավել մանրամասն տես Մատիկեան 1930, 332; Պետրոսյան 2006գ, 268–270; Խալդի աստծո պաշտամունքի մաս է կազմել գինու և/կամ մաճարի հեղումը: Տես Գրեկյան 2017, 43–44:

80 Պետրոսյան 2006գ, 266 հաջ.:

81 Պետրոսյան 2002, 245, 258; 2004, 49 հաջ.; 2006բ, 54 և ծնթ. 206:

մարվում էր նրա կինը (այս տեսակետն է շրջանառվում գիտական գրականության մեջ)[82], կարող էր պարզապես լինել Խալդիի իգական կողմի կրողը, նրա իգական կրկնակը[83]:

Խալդին, միաժամանակ, արևային աստվածություն էր կամ պարզապես Արև, ինչը, եթե մի կողմ թողնենք առկա տվյալները, մասնավորապես՝ Վերին Անձավի նվիրատվական վահանի պատկերը[84], բավական էր վերականգնելու համար նրա՝ պտղաբերության աստվածություն լինելու փաստից: Այս առումով ուշագրավ է, որ Միհերի դռան արձանագրության մեջ Խալդիի տարբեր ատրիբուտների շարքում առանձին զոհաբերություն է սահմանվում նաև Խալդիի լույսի համար (D*ḫaldini dašie* GUD 2 UDU[MEŠ]), ինչպես մեկնաբանում է Միրյո Սալվինին[85]: Խալդիի պաշտամունքում ակնհայտ մեծ դեր ուներ նաև կրակը, ինչը լավագույնս փաստարկված է հնագիտորեն, հատկապես՝ Այանցի պեղումներից: Այստեղ «սուսի» տաճարի հյուսիսային պատին կից օջախում կրակը, ինչպես ենթադրվում է, մշտապես վառ է պահվել[86]: Նրա՝ արևային աստվածություն լինելու մասին է վկայում նաև հետագայում տեղ գտած ուրարտական Խալդի–իրանական Միթրա–հայկական Միհր (երկնային լույսի և արևի աստվածություն) անցումը[87]:

Բուսականության, պտղաբերության հետ կապված աստծուն բնորոշ էր լինելու նաև մեռնող-հարություն առնող աստվածության

82 Melikishvili 1965, 441sqq.; Salvini 1995, 187. ևն:

83 Տես դեռևս Меликишвили 1954, 372:

84 Հմմտ. Zimansky 2012a, 105f. n. 10: Ըստ Սիմոն Հմայակյանի՝ ուրարտական աստվածներին առաջնորդող կերպարը, որին սովորաբար նույնացնում են Խալդի հետ, կարող է լինել ուրարտական՝ մեզ չհասած էպոսի հերոսը (Հմայակյան 2006, 10 և հաջ.): Այնուամենայնիվ, մենք կարծում ենք, որ ոճական տարբերությունները, որոնք առկա են այդ կերպարի և ուրարտական աստվածների պատկերումների միջև, կարող են պայմանավորված լինել Խալդիի՝ որպես երկրի իրական առաջնորդ/արքա, որպես մարդ-աստված և աստված-արքա ընկալումից, ով առաջնորդում է նաև բանակը, տես Գրեկյան 2004ա, 315 հաջ.:

85 *alla luce*(?) *di Ḫaldi un bue e 2 pecore*. տես CTU I, A 3–1_{15} (p. 125ff.).

86 Çilingiroğlu 2004, 259f.; Baştürk 2009, 138ff.

87 Այս մասին առկա է նշանակալի գրականություն, տես, օրինակ, Дьяконов 1983, 191 сл.; Петросян 2004, 42 сл.; Petrosyan 2006, 222ff.; Dara 2014, 67ff. ևն:

գործառույթը[88]: Խալդին, թերևս, նաև Անդրաշխարհի տիրակալն էր և Արև (Արևը սովորաբար ունենում էր իր ընդգետնյա հիպոստասիսը՝ անդրաշխարհի «Արևը»): Այս առումով չենք բացառում, որ Միհերի դռան դիցացանկում տաբուավորված աստվածը, որի համար տեքստը նշում է «*աստծուն, ով հոգիներին է իշխում* (՞)» միտքը (DINGIR *aluše urulili uešiuali*), կարող էր լինել Խալդիի ընդգետնյա հիպոստասիսը[89]:

Այս ամենին զուգահեռ Խալդին, ակնհայտորեն, ռազմիկ էր և ռազմի աստվածություն[90]: Ինչպե հայտնի է ուրարտական սեպագիր տեքստերից, Խալդին էր իր զենքով արշավում թշնամի երկրների դեմ և հպատակեցնելով՝ ծնկի բերում բիայնական արքայի առջև: Վերին Անձավի ուրարտական վերոհիշյալ վահանին Խալդին էր պատերազմում ասորեստանյան բանակի դեմ՝ առաջնորդելով և՛ ուրարտական աստվածներին, և՛ ուրարտական զորքերին՝ ոչնչացնելով թշնամուն[91]: Միերի դռան արձանագրության մեջ առանձին զոհաբերություն է սահմանված ինչպես Խալդյան զորքերի, այնպես էլ՝ Խալդյան զենքերի համար (Աղ. 5)[92], և, ինչպես գիտենք, ուրարտական տաճարներում պահվել են Խալդիին ընծայված մեծաքանակ զենք և ռազմական հանդերձանք, այդ թվում՝ նաև ձեռք բերված ռազմավարից[93]:

Այս ամենից ելնելով պատահական չի թվում, որ Խալդին չուներ իր համապատասխանությունը խուռիական աշխարհում[94]: Փոխարենը, ուղղակի ապշեցուցիչ է նրա կապը ասորեստանցիների բնիկ աստծո՝ Աշշուրի հետ:

---

88 Հմայակյան 1990ա, 36; Հմայակյան 2005, 171: «Մեռնող և հարություն առնող» աստվածների վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Mettinger 2001.

89 Grekyan 2006, 157, n. 53: Թարգմանության համար տե՛ս Գրեկյան 2004բ, 231 և ծնթ. 28:

90 Տես, դեռևս, Меликишвили 1954, 366 сл.; ինչպես նաև՝ Հմայակյան 1990ա, 34–35; Salvini 1995, 185; Baştürk 2012, 111ff. ևն:

91 Belli 1999, 37ff. and Fig. 17.

92 КУКН, 36 Текст I_5, II_5. 38, Текст $I_{7,13}$, $II_{10,22}$; CTU I, A 3–$2_{5,10}$, A 3–$1_{7,13,41,53}$ ևն:

93 Տես, օրինակ, Çilingiroğlu 2005, 34f.; Belli et al. 2009, 104:

94 Հմմտ. Taffet, Yakar 1998, 144.

Աշշուր աստծո կերպարը և պաշտամունքը

Այստեղ մենք կփորձենք ամփոփ ներկայացնել այն տեղեկությունները, որոնք հայտնի են Աշշուր աստծո վերաբերյալ[95]: Աշշուրը ասորեստանյան տերության և ասորեստանցիների գլխավոր աստվածն էր, աստված-արքան: Աշշուրը նաև լեռ էր, լեռ-աստված, որի վրա էր կառուցված Աշշուր քաղաքը և այդ իսկ պատճառով քաղաքն ինքն ընկալվում էր որպես աստվածություն: Նրա տունը/տաճարը կոչվում էր e-ḫur-sag-(gal)-kur-kur-ra՝ «*երկրների* (*մեծ*) *լեռան տուն*»[96]: Նա, իրեն ձոնված հիմներգերից մեկում բնորոշվում է որպես «լեռները բնորդող» կամ «լեռների պատճեն», աստվածներ կերտող և Իշթարի արարիչ[97]: Ուսումնասիրությունները վկայում են, որ Աշշուրը սկզբնապես եղել է իգական աստվածություն և անգամ նորասորեստանյան դարաշրջանում շարունակում էր ընկալվել որպես պտղաբերող ծառ[98]: Դա, թերևս, կարելի է պատճառաբանել ասորեստանյան միջնաշխարհում Ք.ա. III հազ-ի վերջերից խուռիական մշակութային ազդեցության հաստատմամբ՝ ի դեմս այնպիսի հզոր դիցաբանական կերպարի, ինչպիսին էր Նինվեի Շավուշան[99]: Նման կերպարը կարող էր և ի սկզբանե բնորոշ լինել Աշշուրին:

Պատահական չէ, որ ի տարբերություն հին առաջավորասիական աստվածների՝ Աշշուրը չուներ կին, չուներ ընտանիք, իսկ Նինլիլ/Իշթարի հետ նրա ամուսնական կապը սկիզբ առավ հետագայում, երբ Աշշուր աստծուն սկսեցին նույնականացնել Էնլիլի հետ, իսկ Էնլիլի կինն էր Նինլիլը[100]: Աշշուր աստծո պաշտամունքի մեջ տեսանելի են պտղաբերության ու մեռնող-հարություն առնող աստվածության

---

95 Մանրամասն տե՛ս van Driel 1969; Lambert 1983 82ff.; Parpola 2000, 165ff.; Holloway 2002; Vera Chamaza 2002; Baştürk 2012, 80ff. ևն:

96 George 2004, 100ff.

97 Porter 2004, 43.

98 Parpola 2000, 188ff.

99 Հմմտ. նաև Lambert 1983, 82: Հետաքրքիր է, որ այս աստվածուհին չէր մոռացվել անգամ սարգոնյան դարաշրջանի Ասորեստանում, տե՛ս Fuchs 1994 40 (Zyl. 54).

100 Lambert 1983, 82; Porter 2004 42.

գործառույթներ[101], նրա պաշտամունքը միանշանակ կապվում էր բուսականության և մասնավորապես՝ Կենաց ծառի հետ[102]: Աշշուրը, հավանաբար, նաև Արև էր: Դրա համար որպես փաստարկ կարելի է նշել Աշշուրին մարմնավորող «թևավոր սկավառակ»-ի խորհրդանիշը: Այն, որպես առանձին աստվածություն, հանդես է գալիս ᴰ*ṣalmu* անունով և ասորեստանյան աստվածներին վերաբերող ընդարձակ բառարան-ցանկում (այսպես կոչված AN = Anum տեքստը) նույնացվում է Արևի աստված Շամաշի հետ[103]:

Աշշուրը, միաժամանակ, ռազմի(կ) աստված էր և փաստորեն՝ կարող էր ինքնուրույն ներկայացնել ողջ դիցարանը[104]: Այս առումով չափազանց կարևորվում են դեռևս միջինասորեստանյան դարաշրջանից եկող պաշտամունքային երկու տեքստեր, որոնք նկարագրում են *tākultu*-ծեսը: Դրանցում Աշշուրը նույնացվում է բազմաթիվ տարբեր աստվածությունների հետ, ինչպես, օրինակ՝ Aššur-Ištar «*Աշշուրը, ով Իշթարն է*» (պտղաբերության և մարմնական սիրո աստվածուհին), Aššur-Adad «*Աշշուրը, ով Ադադն է*» (Ամպրոպի աստվածը) կամ *Aššur-Sumuqan* «*Աշշուրը, ով Սումուկանն է*» (վայրի այծերի և ընդհանրապես՝ չորքոտանիների աստվածը) և այլն[105]: Փաստորեն, Աշշուրը չէր մարմնավորում բնության և աստվածային որևէ կոնկրետ ուժ, ինչպես մյուս աստվածությունները, նա կարծես ոչինչ չուներ և միաժամանակ ուներ ամեն ինչ: Աշշուրը, միանշանակ, առանձնանում էր իր կերպարով և, ինչպես Խալդին, Միջագետքում չուներ իր զուգահեռը[106]:

---

101 Ինչպես հայտնի է, դաշույնը/թուրը Աշշուրի խորհրդանիշն էր և ներկայացնում էր նրան, օրինակ, Կապադովկիայի հինասորեստանյան կարումներում: Նման «թուր-աստվածները», սովորաբար, ասոցացվում են անդրաշխարհի հետ՝ «թուր-աստված» էր նաև Ներգալը, տե՛ս Wiggermann 1999, 224ff.

102 Parpola 1993, 161ff. 2000, 185ff. Giovino 2007, 201.

103 Տե՛ս Dalley 1986, 88f., ինչպես նաև Parpola 1993, 185, n. 56.:

104 Parpola 1993, 176ff.

105 Frankena 1954. Քննարկումների համար տե՛ս Porter 2000a, 230ff.:

106 Հմմտ. Lambert 1983, 82ff.:

Խալդի և Աշշուր. երկու անուն՝ մեկ կերպար

Եթե ընդհանրացնենք, ապա տեսնում ենք, որ երկու աստվածներն էլ ըստ էության ունեին նույն կերպարը. երկուսն էլ լեռ են կամ ժայռածին աստված, չունեն ընտանիք, երկուսն էլ միաժամանակ կրում են թե պտղաբերության, թե՛ ռազմի, թե՛ մեռնող-հարություն առնող աստվածության գործառույթներ, երկուսն էլ Արև են, նրանց պաշտամունքը սերտորեն կապվում է Կենաց ծառի հետ: Երկու աստվածներն էլ «ունիվերսալ» են և կարող են ինքնուրույն ներկայացնել ողջ դիցարանը[107]: Ի դեպ, պատկերագրության մեջ ևս նույնն են թե Աշշուրի, և թե Խալդիի խորհրդանիշերը, այդ թվում՝ «թևավոր սկավառակ»-ի պատկերը[108]: Ասորեստանում այն, ինչպես և վերը նշվեց, կոչվում էր *ṣalmu*, բառացի՝ «պատկեր, արձան»[109]: *Ṣalmu*-ն ներկայացնում էր աստվածությանը/մարդուն՝ չպատկերելով նրան և ասորեստանյան արքաների թագադրության ծեսի մասնակիցներից/ներկաներից մեկն էր[110]: Ամենայն հավանականությամբ՝ այստեղ գործ ունենք անտեսանելի աստծո պատկերացման հետ, ինչպես դա երևում է թագադրության տեսարան ներկայացնող ասորեստանյան սաղավարտի պատկերագրությունից[111]: Ի դեպ, Սարգոն II-ի կողմից Մուծածիրի նվաճումից հետո այստեղից տարված ռազմավարի թվում ասորեստանյան գրագիրը նշում է նաև պղնձե չորս «պատկերներ»-ի՝ թևավոր սկավառակների մասին (4 ᴰ*ṣa-lam* URUDU)[112]: Հետաքրքիր է, որ ուրարտական տեքստերից մեկում նույնպես խոսվում է Խալդիի պատկերի մասին (NU-*ni* ᴰ*ḫaldini*)[113]: Իսկ Խալդին, ինչպես հայտնի է, թե տեսանելի, և թե անտեսանելի աստվածություն էր: Խալդիի՝ անտեսանելի աստված լինելու դրսևորումներից էր

---

107 Տե՛ս և հմմտ. նաև Հմայակյան 1990ա, 34; Parpola 1993, 184ff.; 2000 171ff.:

108 Пиотровский 1959, 223; Calmeyer 1991, 316f.; Parpola 1993, 185, n. 93, 167.

109 Dalley 1986, 88f.

110 Dalley 1986, 93f.

111 Born, Seidl 1995, 16, Abb. 5., 124ff., Abb. 97.

112 Mayer 1983, 108f. (Z. 399).

113 КУКН, 20a Текст I_{20}, II_{20}; Cf. CTU I, A 2–9A_{20}.

«դատարկ կառքի» մոտիվը, որը, կարծես, բացառություն չէր նաև Աշշուրի համար[114]: Ուշադրություն դարձնենք նաև, որ երկու աստվածություններն էլ ունեին միայն իրենց հատուկ զենքը, Խալդիի դեպքում՝ GIŠ*šuri*-ն, իսկ Աշշուրի դեպքում, օրինակ, *šurinnu*-ն[115], որը կարելի է նույնացնել «Խալդի աստծո զենքին», այն է՝ նիզակ[116] կամ հսկայական նետ և աղեղ[117]:

Այստեղ տեղին է հիշել Այանցի susi-տաճարի արձանագրության մեջ ոչ լրիվ հասկանալի տեքստում թվարկվող պաշտամունքային առարկաների շարքը՝ TUKULMEŠ GIŠMEŠ SIMEŠ («զենքեր», «գայիսոններ», «եղջյուրներ»)[118]: Դրանցից «զենքեր»-ը կարելի է համադրել, մի կողմից, Խալդիի «շուրի»-ի (D*ḫaldiei* GIŠ*šuri*), իսկ մյուս կողմից՝ Աշշուրի «շուրիննու»-ի հետ (*šurinnu* = GIŠ.TUKUL)[119]: Ասորեստանում երդումը տրվում էր հպվելով Աշշուրի զենքին, սովորաբար՝ դաշույնի (*patrum/ kakkum ša* D*aššur*)[120], կարելի է ենթադրել, որ նման երևույթ գոյություն է ունեցել նաև Ուրարտուում՝ ի դեմս Խալդի աստծո «զենք»-ի, առավել ևս, եթե հիշենք, որ Խալդիին էր նույնանում Միթրան, որը երդման/պայմանագրի երաշխավոր աստվածություն էր:

Թե Խալդիի, և թե Աշշուրի պաշտամունքի մաս են կազմել կոթողները[121]: Ուրարտուում տարածված էր խալդյան կոթողների (D*ḫaldiei* (NA4)*pulusi*) կանգնեցումը, հատկապես՝ նվաճված տարածքներում, դրանով մատնանշելով բիայնացիների թե քաղաքական իշխանության և թե, միգուցե, Խալդիի պաշտամունքի հաստատումը

114 Calmeyer 1974 49ff.; 1991 313ff. Տես նաև Salvini 1989, 86; Պետրոսյան 2006բ, 40 հաջ.:

115 Մանրամասն տես և հմմտ. Holloway 2002, 160ff., 169ff. (նշվ. գրականությամբ):

116 Çilingiroğlu, Salvini 1999, 55ff.

117 Տես նաև Radner 2012, 253; Roaf 2012, 364, n. 30.

118 CTU I, A 12–1 IV$_4$.

119 Holloway 2002, 169.

120 Dalley 1986, 92.

121 Riemschneider 1965, 331ff. Дьяконов 1983 191; Հմայակյան 1990ա, 118 հաջ.; Salvini 1993, 543ff.; Çevik 1999, 344ff.

տվյալ տարածքում[122]: Սրանով ուրարտական պետությունը տարբերվում էր մնացյալ հինարևելյան երկրներից[123], բացառությամբ՝ Ասորեստանի[124]: Այստեղ ևս տեսնում ենք նման երևույթ. ասորեստանյան տերության տարբեր հատվածներում կանգնեցվել են կոթողներ, որոնք ըստ երևույթին ներկայացրել են Աշշուրին և նրա քաղաքական իշխանությունը տվյալ տարածքում[125]: Նույն երևույթը տեսնում ենք նաև Աշշուրի «պատկերանշան»-ի դեպքում, որը կարող էր լինել, օրինակ, երկաթե նետ[126]:

Ինչպես Ուրարտուում, Ասորեստանում նույնպես նկատվում է Աշշուրի պաշտամունքի բացարձակացման միտում: Ընդհանրապես, Աշշուրին դիմում էին որպես «իմ աստված», «տեր» և *ilu*(*m*)՝ «աստված» ասելով հասկանում էին հենց նրան[127]: Ուրարտական կավե սեպագիր սալիկների բարեմաղթանքի տեքստում որպես բանաձև հանդիպող *zanidabi* TI DINGIR *guni*՝ «*թող* (*քո*) *կյանքը իրապես սիրելի լինի աստծուն*»[128] արտահայտության մեջ «աստված» ասելով նույնպես, ամենայն հավանականությամբ, հասկանում էին հենց Խալդիին[129]: Ի դեպ, Աշշուրի հետ կապված այս տվյալները թույլ են տվել խոսելու անգամ «ասորեստանյան միաստվածության» մասին[130]: Խալդի աստծո պաշտամունքի բացարձակացումը, որ առավել ակնհայտ է երևում Ուրարտուում, քան Աշշուրինը՝ Ասորեստանում,

---

122 Grekyan 2006, 152f.

123 Дьяконов 1983, 190.

124 Տե՛ս Beaulieu 1997, 55ff.: Համտ. Holloway 2002, 200.

125 Տե՛ս և հմմտ. Dalley 1986, 99f. Աշշուրում հայտնաբերված և տարբեր արքաների ու պաշտոնյաների պատկանող կոթողները (Andrae 1913; Lehmann-Haupt 1910 4sq.), որոնք անվանվում են *ṣalmu* և որոնք, ենթադրվում է, ինչ-որ ժամանակ դրված են եղել Աշշուրի տաճարում (Miglus 1984, 138), ևս ակնարկում են Աշշուրի պաշտամունքի կապը կոթողների հետ:

126 Holloway 2002, 161f.

127 Lambert 1983, 82f.

128 Ըստ Իգոր Դյակոնովի թարգմանության (Дьяконов 1963 48 сл.):

129 Համայակյան 1990ա, 34:

130 Parpola 1997, xviii ff., 2000 165ff. Քննարկումների համար տե՛ս և հմմտ. Porter 2000a, 211ff., Cooper 2000, 430ff., Levine (B.A.) 2005, 411ff.:

շատ ավելի է հավակնում բնորոշվելու «միաստվածություն» բառով[131]:

Այսպիսով, Խալդին և Աշշուրը մոտ են միմյանց կերպարներով, եթե չասենք՝ միևնույն կերպարի երկու դրսևորումներ են: Բացի դա, կերպարային այս ընդհանրությունները, կարծում ենք, կարող են վկայել նաև միաստվածության հնագույն նախատիպերի գոյության մասին, որոնք ոչ միայն չանհետացան՝ ասորեստանյան և ուրարտական տերությունների կործանմանը հակառակ, այլև, հավանաբար, հետագայում որոշակի դեր կատարեցին Մերձավոր Արևելքում և Հայաստանում նոր միաստվածական կրոնի՝ քրիստոնեական վարդապետության հաստատման գործում:

Ուրարտախոս հանրույթի «էթնիկական» աստվածները

Կարծում են, որ խուռիական և ուրարտական պատմամշակութային ընդհանրությունները թույլ են արտահայտված[132] և որ ուրարտական ու խուռիական դիցարանները տարբերվում են թե և իրենց կազմով, և թե կառուցվածքով[133]:

Մինչդեռ, ինչպես մենք ենք փորձել ցույց տալ մեր մի աշխատանքում[134], բուն ուրարտական դիցարանն իր կազմով և կառուցվածքով միանգամայն համադրելի է խուռիական տեղային դիցարաններին: Ուրարտական բնութագրող աստվածների թիվը, ըստ ամենայնի, երբևէ չի հասել նույնիսկ տասի: Եվ այս առումով կարելի է արդեն իսկ մոտեցնել խուռիական և ուրարտական դիցարանները: Խուռիական աստվածների առավել ընդարձակ դիցացանկն իր բնութագրական աստվածներով, սովորաբար, ընդգրկել է մեկ տասնյակ աստվածություններ[135]: Կիծծուվատնայի խուռիական տեղային դիցարաններն ունեցել են 6–10 աստվածություն՝ ներառյալ լեռ կամ

131 Տես և հմմտ. Համայակյան 1990ա, 34; Գրեկյան 2005, 287; Grekyan 2006 157. Գրեկյան, Համայակյան 2014, 181–183; Բադալյան 2011, 80–88:

132 Wilhelm 1982, 58.

133 Diakonoff 1981, 83.

134 Grekyan 2006, 173ff.

135 Մանրամասն տես Laroche 1948, 113ff.; 1976b, 94ff.; Deller 1976, 33ff.; Diakonoff 1981, 77ff., Wilhelm 1982, 69sqq., Haas 1994, 542ff.:

գետ-աստվածները[136]: Գրեթե նույնաքանակ են Արրապխեի ինչպես պետական, այնպես էլ տեղային դիցարանները, օրինակ՝ Նուզի քաղաքի դիցարանը[137]:

Ինչ վերաբերում է Խալդիին, ապա նա ոչ միայն չուներ իր համապատասխանությունը խուռիականում դիցարանում, այլև ընդհանրապես՝ այդ կերպարը խորթ կարելի է համարել թե՛ ուրարտական (նկատի ունենք՝ ուրարտախոս հանրույթի) և թե՛ խուռիական աշխարհին[138]: Խուռիական առասպելաբանության հերոսներից Ուլլիկումիի հետ վերջինիս հնարավոր առնչությունները[139] կարող էին տեղ գտած լինել հետագայում, տեղի «խալդակերպ» կերպար(ներ)ի հետ խուռիական առասպելաբանական մտքի հանդիպման արդյունքում:

Հետևաբար, եթե ուրարտական դիցարանից հանենք Խալդիին և մի կողմ թողնենք նաև հարավ-միջագետքյան կամ սուբստրատային ծագման աստվածներին, ապա տեսանելի կդառնա մնացյալ աստվածությունների համադրելիությունը խուռիական լոկալ դիցարանների և դրանցում ներառված աստվածների հետ: Խուռի-ուրարտական ուղղակի զուգահեռների փոքր քանակությունը (ընդ որում, խոսքը վերաբերում է անվանական զուգահեռներին)[140] կարելի է պատճառաբանել ուրարտական բուն դիցարանի արխաիկ բնույթով: Հնարավոր է թվում, որ ուրարտական բուն դիցարանը սերեր ուրկեշյան/վաղ-խուռիական աշխարհից, ինչպես ուրարտերեն լեզուն, որի առնչությունը հին խուռիերենի հետ, ի տարբերություն միտաննական խուռիերենի կամ այս լեզվի մյուս բարբառների, ակնհայտ է[141]: Իսկ ուրկեշյան դիցանունները մեծավ մասամբ թաքնված են միջագետքյան աստվածների գաղափարագրերի տակ[142]: Օրինակ,

136 Beckman 2003–2005, 315.

137 Diakonoff 1981, 83ff., 87; Haas 1994, 544sq.

138 Տե՛ս և հմմտ., դեռևս, Diakonoff 1981, 82:

139 Մանրամասների համար տե՛ս Պետրոսյան 2002, 260 հաջ.; 2006զ, 282–283:

140 Diakonoff 1981, 83.

141 Хачикян 1978, 46, 261; Diakonoff 1981, 79, 89; Wilhelm 2004a, 97; 2004b, 197:

142 Աղբյուրների համար տե՛ս Salvini 1998, 99ff.; Wilhelm 1998, 117ff.: Ամփոփ տե՛ս նաև Haas 1994: 542:

ուրկեշյան տեքստերից հայտնի ^{D}UTU-*ga-an* գրությունը պետք է արտահայտեր **šimiga-an* ձևը (հմմտ. խուռ. Շիմիգեն և ուրարտ. Շիվինին), ինչից կարելի է ենթադրել, որ ^{D}IŠKUR գաղափարագրի տակ թաքնված է Թեշշուբ/Թեյշեբան: «*Նագար երկրի փիրուհի*» (^{D}NIN *na-gàr*^{ki}) ասելով ենթադրում են տեսնել Իշթար/Շա(վ)ուշկային[143]: Հնարավոր է, որ աստվածուհու անունը լիներ Է/Ինուա (տես նաև ստորև) կամ ունենար նման մի ձև, առավել ևս, Ša(w)uška-ն խուռիական աստվածուհու մակդիրն է սոսկ[144]:

Թեյշեբա (^{D}*teišeba*, ^{D}IM/^{D}IŠKUR, ^{D}U)

Թեյշեբան Ուրարտուում երկրպագվում էր որպես ամպրոպի և/կամ բնության ու տարերքի աստված: Նա կապվում է խուռիական Թեշուբի հետ ոչ միայն անվանապես, այլև՝ գործառույթներով: Ըստ այդմ, Թեյշեբայի համար, գոնե սկզբնապես, թերևս կիրառելի են մի շարք բնորոշիչներ կամ գործառույթներ, ինչպիսիք հայտնի են խուռիական Թեշուբի պարագայում: Սակայն, երկրում իշխող «խալդակենտրոն» գաղափարախոսության պայմաններում Թեյշեբան պետք է կորցրած լիներ Թեշուբի այն գծերը, որոնք բնորոշում էին նրան որպես գլխավոր աստված[145]:

Իսկ այդպիսի հետքեր, այնուամենայնիվ, նկատվում են: Խոսքը Ռուսա Սարդուրորդու թողած արձանագրություններից մեկի մասին է, ուր, որպես եզակի բացառություն, Թեյշեբան հանդես է գալիս Խալդի աստծուն տրվող «տեր» տիտղոսով՝ «Թեյշեբային՝ տիրոջը» (^{D}IM-*a* EN-*gie*)[146]: Կալատգահի արձանագրության մեջ Խալդի և Թեյշեբա աստվածները կարծես հավասարազոր են, եթե ընդունենք առաջարկված վերակազմությունը ([^{D}*ḫal*]-*di-ni*-[*i*]-*ni uš*-⸢*ma-ši*⸣-*ni* ^{D}I[M-*ni-ni uš-ma-ši-ni*(?)…])[147]: Մնացյալ արձանագրություններում Թեյշեբան միշտ հանդես է գալիս երկրորդը՝ Խալդիից հետո:

143 Schwemer 2001, 444f.

144 Wegner 1995, 117ff.

145 Հմայակյան 1990ա, 42:

146 КУКН, 390$_1$. CTU I, A 10–7$_1$.

147 КУКН, 39$_1$; հմմտ. CTU I, A 3–10$_1$.

Այնուամենայնիվ, հարկ է նշել, որ ուրարտական առասպելաբանական տեքստերի բացակայությունը թույլ չի տալիս ամբողջական պատկերացում կազմելու Ուրարտուում Թեյշեբայի գործառույթների և պաշտամունքի մասին[148]:

Շիվինի (ᴰUTU/ᴰ*šiwini*)

Ուրարտուում աստվածների գերագույն եռյակը եզրափակում էր Շիվինին: Նրա անունը կապվում է խեթական կամ անատոլիական մեկ այլ բարբառի (հմմտ. *šiu*(*ni*), *šiuanni* «աստված» կամ *šiuatt* «օր, ցերեկ»[149]) և ընդհանրապես՝ հնդեվրոպական աշխարհի հետ[150], կամ համադրվում խուռիական աստված ᴰŠimige-ի հետ[151]: Երկու դեպքում էլ ակնհայտ է գործառույթների ընդհանրությունը. ինչպես Շիմիգեն, Շիվինին ևս արևի աստվածն էր:

Խուտուինի (ᴰ*ḫuṭuini*)

Խուտուինին, ըստ «Մհերի դռան» դիցացանկի, անմիջապես հաջորդում էր գլխավոր աստվածների եռյակին, ինչը, թերևս, խոսում է նրա՝ ոչ երկրորդական աստվածություն լինելու օգտին: Մասնագիտական գրականության մեջ զուգահեռ է անցկացվել ուրարտական Խուտուինի աստծո և ճակատագրի խուռիական ᴰ*ḫutena* և ᴰ*ḫutellura*[152] աստվածությունների միջև, հմմտ. խուռ. *ḫud*- արմատը, որից *ḫude*՝ «աղոթք»(՞)[153], *ḫud*/*t-an* «ճակատագիր» (՞)[154] բառերը: Ըստ

148 Թեյշեբայի պաշտամունքի վերաբերյալ տես նաև Ղափանցյան 1940, 48; Հմայակյան 1990ա, 41–44; Պետրոսյան 2002, 246, 250–253; Badalyan 2015, 125ff. (հղված գրականությամբ)

149 Ծագում է հնդեվրոպական **diēus*- «պայծառ երկնքի աստված» արմատից, տես Beckman 2003–2005, 311: Այլ համադրությունների համար տես և հմմտ. Diakonoff 1971, 81; 1989, 102; Иванов 1980, 136: Տես նաև Պետրոսյան 2002, 248–249; 2006ա, 45 հաջ.:

150 Джаукян 1967, 35.

151 Friedrich 1940, 217sq.; Меликишвили 1954, 367; Riemschneider 1963, 166: Այս տեսակետն այսօր ևս ունի հետևորդներ, տես Salvini 1995, 39, 183f. ևն:

152 Riemschneider 1963, 154. տես նաև Diakonoff 1981, 82.

153 Wegner 2007, 261.

154 Diakonoff 1971, 76; Хачикян 1985, 47, 143, прим. 75.

մեկ այլ կարծիքի՝ Խուտուինի անունը կարող էր հանգել խուռ. *ḫute* «գրել» արմատին[155], որով ևս նրան է վերագրվում ճակատագրի աստված լինելու հնարավորությունը[156]: Նրա անունը կապվում է ուրարտերեն *ḫuḫutuḫi* «հաջողություն, բախտ» բառի հետ, ինչը տեղավորվում է Խուտուինիի՝ ճակատագրի աստվածություն լինելու ընդհանուր դրույթի մեջ[157]: Ըստ Միրյո Սալվինիի՝ Խուտուինին կարող էր լինել ռազմի/հաղթանակի աստված՝ «ուրարտական Նիկե»[158]:

Շեբիթու (ᴰ*šeb/pitu*)

Քիչ են մեր տեղեկությունները Շեբիթու աստծո մասին: Ակնհայտորեն, նրան չի կարելի համարել երկրորդական աստվածություն, եթե նրան առանձնացնում էր Մենուա Արգիշթորդին, իսկ Ռուսա Սարդուրորդին անգամ իրեն համարում է այդ աստծո «ծառան» (ᵐ*rusani* ᴰ*šebitui* ᴸᵁ́ERUM)[159]:

Դեռևս անցյալ դարի 40-ական թթ. Գրիգոր Ղափանցյանը նրան դասել է ուրարտական դիցարանի սեմական ծագման աստվածների շարքը՝ համադրելով նրան աքքադական ᴰ*sibitti* (ᴰ*sebettu* «Բազմաստեղք/Յոթնաստեղք») աստծո հետ[160]: Այս աստվածը հիշվում է նաև խեթական տեքստերում (ᴰVII.VII(.BI) = ᴰ*šepitta*)[161], և նրա նույնականությունը աքքադական աստծու հետ անկասկած է[162]: Թեև, նույնը կարելի է ասել ուրարտական ᴰ*šebitu*-ի համար: Դրա օգտին են խոսում նաև ուրարտական մի քանի հնավայրերից հայտնաբերված գտածոները՝ «Բազմաստեղք»-ի պատկերով[163]:

Նկատի ունենալով, որ Ռուսա Սարդուրորդին այս աստծուն զո-

155 Иванов 1988, 591.

156 Հմայակյան 1990ա, 48, 115 և ծնթ. 146

157 Diakonoff 1971, 76; նույնի՝ 1981, 82; Հմայակյան 1990ա, 47 հաջ.; Պետրոսյան 2002, 246–247: Հմմտ. Меликишвили 1954, 336 и прим. 1:

158 Salvini 1994, 206; 1995, 186.

159 KUKN, No. 392_{x+10}; CTU I, A 10–$6_{9'}$.

160 Капанцян 1947, 12. Տես նաև van Loon 1966, 11:

161 van Gessel 1998–2001, 395, 906ff.

162 Haas 1994, 118, 482. Հմմտ., սակայն, Puhvel 1991, 1243ff.

163 Karapetyan, Yengibaryan 2010, 266, Figs. 1, 14–15.

հաբերություններ է սահմանում այն ժամանակ, «երբ արքաները արշավանք ձեռնարկեն» (*a*-[*še*] LUGÁL^MEŠ-*i* KASKAL *zaduli*)[164], հնարավոր է Շեբիթուին պատկերացնել որպես ռազմի գործառույթներ ունեցող աստվածության:

Մելարդի (^D30, ^D*melardi*)

Մելարդի անվան այլ ընթերցումը՝ ^D*šelardi*, քիչ է հավանական[165]: Դրա համար ուրարտական արքայազն Մելարտուայի անունը (^m*me-la-ar*-[…], ^m*me-la-ar*-⸢*ṭu*⸣-*a*) կարող է ծառայել որպես լրացուցիչ փաստարկ[166]:

Այս աստվածը հիշատակվում է «Միհերի դռան» դիցացանկում, որի զուգահեռ տեքստում տրված գաղափարագիր տարբերակը (^D30 = ^DSIN) վկայում է, որ Մելարդին Լուսնի աստվածն էր: Հետաքրքիր է, որ Երեմիա Մեղրեցու բառարանում վկայված է հայերեն *մեղարդ* «լուսին» բառը[167]:

Կուեռա (^D*quera*)

Ուրարտագիտական աշխատանքներում Կուեռան երբեմն դիտվում է որպես հողի հետ կապված աստվածություն[168]: Գեորգի Մելիքիշվիլին չէր բացառում այդ բառի լուլուբեական ծագման հնարավորությունը (լուլ. *ki-ú-ru-um* = աքք. *ilu*(*m*) «աստված»[169]): Ժամանակին դիցանունը բխեցվել է նաև խուռ. *k*/*ḫawr*, ուրարտ. *qi*(*u*)*ra*(*ni*)՝ «հող», «երկիր» բառից[170]: Այս տեսակետը, սակայն, այլևս արդիական չէ, քանի որ ճշգրտվել է խուռ. *k*/*ḫawr* բառի նշանակությունը որպես «երկինք» (աքքադ. *ša-mu-u* «երկինք» = խուռ. *ḫa*[*b*]*urni*)[171]:

---

164 KUKN, No. 392_{x+2-3}; CTU I, A 10–$6_{1'-2'}$.

165 Հմայակյան 1990ա, 48 հաջ. (հարցի պատմությամբ):

166 Անվան հիշատակության համար տե՛ս Lanfranchi 1983, 130; Lanfranchi, Parpola 1990, No. 90, r. 7, 9, 114:

167 Հմայակյան 1991բ, 34–37:

168 Riemschneider 1963, 157f.

169 Меликишвили 1954, 125 и прим. 3.

170 Diakonoff 1971, 35, 77; Хачикян 1985, 48.

171 Huehnergard 1987, 28. Տե՛ս նաև Neu 1996, 186f.; Wegner 2007, 258.

Բացի նշված տեսակետից՝ ենթադրվում է, որ Կուեռան կարող էր լինել բերրիության[172] կամ խթոնիկ աստվածություն[173]: Այս վերջինիս դեպքում կարելի է նշել խեթ. *kuera* բառը՝ «դաշտ, հող» նշանակությամբ (A.ŠÁ/A.GÀR *ku*(*e*)*ra*)[174]: Կուեռայի պաշտամունքը կապում են նաև ջրի հետ[175]: Ըստ որոշ հետազոտողների՝ Կուեռայի պաշտամունքը շարունակվել է ողջ նախաքրիստոնեական շրջանում՝ ի դեմս հայկական Կուառ և վրացական Կվիրիա աստվածությունների[176]: Մենք հնարավոր ենք համարում նաև ի դեմս Կուեռայի տեսնելու խուռիական մեծ աստված Կումարբիի՝ Թեշշուբի հոր ուրարտական համապատասխանությունը[177]:

Էլիպուրի (^D^*elip*(*u*)*ri*)

Ըստ էության քիչ բան է հայտնի այս աստվածության և նրա գործառույթների մասին: Միհերի դռան դիցացանկում այս անունը հիշվում է ^D^*e-li-ip-ri* տարբերակով, մինչդեռ՝ Մենուայի արձանագրության մեջ այն գրվել է ^D^*e-li-ip-ú-ri*: Եթե նրա անվան մեջ հնարավոր լինի տեսնել խուռ. *ipri*-ն, ապա այս դիցանունը կարող էր կազմված լինել երկու՝ ^D^*el*(*i*)+*ipri* բաղադրիչներից՝ «Էլ(ը) (իմ) տեր(ն է)[178]»: Դիցանվան (^D^)*eli* գրությունը միանգամայն համահունչ է խուռիերենի օրինաչափություններին[179]: Իսկ սեմական Էլ աստծո պաշտամունքը վկայված է Տավրոսյան լեռնաշղթայի Ուրարտուին հարող խուռիա-

---

172 Меликишвили 1954, 370, прим. 2; Հմայակյան 1990ա, 54 հաջ.; 1990բ, 164: Հմմտ. König 1953, 170; Riemschneider 1963, 152, 158:

173 Diakonoff 1981, 83.

174 Tischler 2001 81, 85: Այս համադրությունն առաջարկել է Հովհաննես Կարագյոզյանը:

175 Հմայակյան 1990ա, 50 հաջ.; 1990բ, 153 հաջ.:

176 Հմայակյան 1990ա, 54 հաջ.; նույնի՝ 1990բ, 160, 165 (նշվ. գրականությամբ):

177 Տես և հմմտ. Grekyan 2006, 170:

178 Երբ *-ip-* վանկին հաջորդած *-ú-* փոնեմը կիրառվել է ցույց տալու համար նախորդող վանկի հնչողությունը (graf. *ip* = *ew*, *ú* = *w*) կամ, եթե այն ունի պարզապես գրաֆիկ նշանակություն: Իգոր Դյակոնովն ըստ էության դիցանվան մեջ տեսնում է հենց այս կազմությունը (Eliwre), տես Diakonoff 1981, 83:

179 Հմմտ. *Eli pabanḫi-wi-ni* արտահայտությունը (Astour 1987, 53).

խոս շրջաններում, որտեղից էլ այն կարող էր ներթափանցել Ուրարտու[180]:

Ըստ Մարգարիտ Խաչիկյանի՝ դիցանունը կարող է կազմված լինել խուռ. *ēla/ēli* («կին, քույր») և *ipri* («տեր, արքա») բաղադրիչներից[181]: Այդ դեպքում այն համեմատելի է ուրարտական գրեթե նույնիմաստ երկու անունների հետ՝ m*lu-ti-ip-ri* (*lutu*(*ni*)+*ipri*) և m*ue-di-ip-ri* (*wed*(*iani*) + *ipri*)[182]-ն որոնց առաջին բաղադրիչները նույնիմաստ են *ēla/ēli*-ին[183]:

Իրմուշինի (D*irmušini*)

Այս աստվածը վկայված է Միհերի դռան դիցացանկում: Նրան է նվիրված նաև Հայկաբերդ/Չավուշթեփեի «սուսի» տաճարի արձանագրությունը[184]: Ըստ Գրիգոր Ղափանցյանի՝ Իրմուշինի անունը ծագում է ուրարտական աղբյուրներում չվկայված **irm(u)=še* բառից, որին վերագրում է «հիվանդություն» (՞) իմաստը՝ խեթերենի հիման վրա (հմմտ. խեթ. *i/arma*, *i/armala*-ն[185]): Ըստ այդմ, Իրմուշինին կարող էր լինել հիվանդություններ բուժող, պահապան մի աստվածություն[186]:

Իրմուշինին, հնարավոր է, սկզբնապես մաս չէր կազմում ուրարտական բուն դիցարանին: Հայկաբերդում նրա հիշատակությունը կարող էր լինել Սարդուրի Արգիշթորդու իրագործած ինչ-ինչ քաղաքական քայլերի արդյունք կամ կապվեր էթնիկական վերաբնակեցումների հետ: Օրինակ, հնարավոր է թվում այդ անունն առնչել անատոլիական Լուսնի աստված Արմասի (լիկ. Էրմաս) անվանը[187]:

---

180 Պետրոսյան 2005, 214, ծնթ. 29: Մանրամասն տես Grekyan 2006 160, 171:

181 Laroche 1976a, 79, 86ff.

182 Համապատասխանաբար՝ КУКН, 11, 390_5; CTU I, A 1–1A1–F1, $10–7_5$. Համադրումների համար տես Lehmann-Haupt 1931, 901 (հղելով P. Kretschmer-ին), Adontz 1946, 191f.

183 Մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում Մարգարիտ Խաչիկյանին՝ նման հնարավորության վրա մեր ուշադրությունը հրավիրելու համար:

184 КУКН, 247. CTU I, A 9–17.

185 Tischler 2001, 63.

186 Капанцян 1944, 26; Հմայակյան 1990ա, 56:

187 Grekyan 2006, 160f.

Հատկանշական է, որ այս աստվածության պաշտամունքի համար արքան կառուցել է «սուսի» տաճար, ինչը շեղում էր ընդունված գաղափարախոսությունից՝ հաշվի առնելով, որ նման տաճարները կառուցվում էին միմիայն Խալդի աստծո համար և, թերևս, ներկայացնում էին նրան: Հետևաբար, չի բացառվում, որ Իրմուշինին լիներ Խալդիի ինչ-որ ասպեկտի կրողը կամ արքայի՝ նրա հետ նույնացված աստվածը: Հետևաբար, կարելի է կարծել, որ հենց նրան է նկատի ունեցել ուրարտական արքան իր տարեգրության մեջ հիշելով «Սարդուրյան աստծուն» (^{mD}[*sar*$_5$?-*du*?-*ri*?]-*i-na-u-e* DINGIR-*i-e*)[188]:

Այստեղ նկատենք նաև, որ այս դիցանունը հիշեցնող անձնանունների կարելի է հանդիպել Նուզիի սեպագիր դիվանում[189]:

Ուա/Վա (^{D}*wa*/^{D}’*a*)

Ուան, անկասկած, ուրարտական դիցարանի կարևոր աստվածություններից մեկն է, որի պաշտամունքի հետ են առնչվել, թերևս, *ṭe/iribišuzi* կոչվող կառույցները[190]: Այս աստվածության գործառույթները որոշակի չեն: Հնարավոր է թվում նրա անունը կապել ուրարտերենում վկայված *uaniše* վերացական գոյականի հետ: Դրա իմաստը, սակայն, մնում է անհայտ: Նկատի ունենալով այդ բառը հիշատակող սեպագիր արձանագրությունների համատեքստը՝ կարելի է մտածել, որ այն ինչ-որ բարեմաղթանք է[191]:

Ըստ Իգոր Դյակոնովի՝ խուռի-ուրարտական միջավայրում ^{D}*eḭa* դիցանունը կարող էր հնչել Ուա[192]: Սա պնդելու համար կռվաններ առայժմ չկան:

Նալաինի (^{D}*nalaini*)

Ուրարտական աղբյուրներում հանդես եկող ^{D}*nalaini* դիցանվան տակ հետազոտողները տեսնում են լեռ-աստված[193], այն է՝ նորաստ-

188 КУКН, 242 AII+AI$_{13}$; CTU I, A 9–1 Ro$_{13}$.

189 Gelb *et al.* 1943, 73. Տես և հմմտ. նաև Dinçol 1994, 11.

190 КУКН, 20a, Текст I$_{6-7}$, II$_{6-7}$, 42, Текст I$_{6-7}$, II$_{6-7}$, 172a$_{5-6}$; CTU I, A 2–9A$_{6-7}$, 2–9B$_{2'-3',23'-24'}$, 5–28 Ro$_{5-6}$, 5–30 Ro$_{10'-11'}$, 5–31 Ro$_{20'-21'}$.

191 Տես նաև Riemschneider 1963, 155:

192 Diakonoff 1981, 82f. and n. 22.

193 Adontz 1946, 226; Diakonoff 1981, 83.

րեստանյան աղբյուրներից քաջ հայտնի Nāl(a) լեռը ուրարտական տերության հարավային սահմաններին՝ Կորդուքի լեռների շրջանում:

Ուրա (D*ura*)

Ամենայն հավանականությամբ, աշխարհագրական որոշակի տարածքի հետ կապված աստվածություն է եղել նաև Ուրան[194]: Այս առումով ուշադրություն են գրավում ինչպես ուրարտական աղբյուրներում մի քանի անգամ հիշվող նույնանուն լեռը (կամ երկիրը), այնպես էլ միջագետքյան սեպագիր աղբյուրներից հայտնի Ուր(ր)ա(շ) քաղաքը հյուսիսային Միջագետքում՝ թերևս Մեծ Զաբի ավազանում[195]: Ընդհանրապես, Ուրա անունով տեղանունները բավական շատ են վկայված սեպագիր աղբյուրներում և ունեն լայն աշխարհագրություն[196]: Միաժամանակ, չի բացառվում դեռևս Գրիգոր Ղափանցյանի առաջարկած համադրությունը ուրարտական Ուրա աստծու և միջագետքյան համանուն խթոնիկ աստվածության նույնության մասին (*Uraš*)[197]: Ֆրիդրիխ-Վիլհելմ Քյոնիգը, սակայն, քիչ հավանական էր համարում այս տեսակետը[198]:

Վարուբանի (D*uarubani*/D*'arubani*)

Մինչև Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության հայտնաբերումը, ուրարտական աղբյուրները «Միհրի դռան» դիցացանկի աստվածուհիների շարքից հիշում էին միայն Վարուբանիին: Ընդ որում, նա միակ դիցուհին է, ում ուրարտական արքաները կատարել են առանձին արձանագիր ընծայումներ[199]:

---

194 Հմայակյան 1990ա, 105, ծնթ. 36; Belli, Salvini 2004, 173; Grekyan 2006, 161f.:

195 Astour 1987, 38, 45. Հնարավոր է, որ այն նույնանում է Ուրա(շ) տեղանվան հետ, որը հիշատակվում է Լութիպրիի որդի Սարդուրիի դեմ Սալմանասար III-ի ձեռնարկած արշավանքի նկարագրության մեջ Տե՛ս Grayson 1996, 81 (A.0.102.16 240′-244′).

196 Astour 1987, 38f.; Քոսյան 2004, 100 հաջ.

197 Ղափանցյան 1940, 48–49; Капанцян 1944, 27, прим. 1.

198 König 1953, 169.

199 CTU IV, D 8–1, 9–1.

Ուրարտագիտական գրականության մեջ բավական մանրամասն է խոսվել Վարուբանի աստվածուհու մասին[200]: Առկա է ընդհանուր համաձայնություն՝ վերջինիս դիտելու որպես պտղաբերության և բուսականության (մայր) աստվածուհի[201], ինչպես նաև արհեստների ու արվեստների հովանավոր[202]: Հետազոտողները գրեթե համամիտ են՝ գտնելով, որ մուծածիրյան Բագբարթու(մ) աստվածուհին, ով հիշվում է Սարգոն II-ի «8-րդ տարվա արշավանք»-ի կապակցությամբ մի շարք աղբյուրներում որպես Խալդի աստծո կին, նույն Վարուբանին է[203]: Վարուբանիի անունը հնարավոր են համարում կապել Միտաննիի հնդարիական աստվածների թվում հիշատակվող Ուրուվանա/Արունայի հետ (Վարունա): Ըստ մեկ այլ կարծիքի՝ նա համադրելի է Արբելայի Իշթարին[204]: Հնարավոր է, սակայն, մտածել, որ Վարուբանին կարող էր լինել պարզապես Խալդի աստծո իգական կրկնակը[205]: Հետաքրքիր է, որ Վարուբանին Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ հանդես է գալիս արական աստվածությունների շարքում՝ Շիվինիից հետո և Խուտուինիից առաջ: Ամեն դեպքում, նա դիտվում էր որպես աստվածուհի, քանի որ այստեղ ևս նրան կով էր զոհաբերվելու[206]:

Բաբա (ᴰ*baba*)

Այանցի արձանագրության մեջ հիշվում է վեց աստվածուհու անուն, որոնք մինչև այդ հայտնի էին միայն «Մհերի դռան» արձանագրությունից: Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրությունը[207] հաստատեց այս դիցանվան՝ հին գրականության մեջ ընդունված

200 Ամփոփ տես Հմայակյան 1990ա, 38 հաջ.:

201 Лосева 1962 307 сл.; Биягов 1974, 100.

202 Հմայակյան 1990ա, 38.

203 Грантовский 1970, 302 сл.; Հմայակյան 1990ա, 49–50: Տես և հմմտ. նաև Բադալյան 2012, 23–39:

204 Հմայակյան 1990ա, 110–111, ծնթ. 87.; Амаякян 1990, 48 сл.; Պետրոսյան 2002, 245:

205 Меликишвили 1954, 372; Грантовский 1970, 303 сл.

206 CTU I, A 12–1 I_{10}.

207 Salvini 2001, 254 (Ay-susi II_1); CTU I, A 12–1 II_1.

Բաբա ընթերցումը[208]: Դրանով Գեորգի Մելիքիշվիլու առաջարկած Խուբա ընթերցումն ու խուռիական Խեբա(թ)ի հետ համադրությունը[209], առնվազն անվանական մակարդակում, կորցրեց իր ուժը: Դրա փոխարեն Բաբան կարող էր լինել այն գործառույթների կրողը, որոնք բնորոշ էին Խեբաթ աստվածուհուն, եթե, իհարկե, Բաբան Ուրարտուում պաշտվել է որպես Թեյշեբայի զուգորդ, ինչը հնարավոր, բայց և փաստված չէ: Ըստ մի կարծիքի՝ Թեշշուբի կնոջ Խեբա(թ) անվանումը կարող էր լինել երկրորդային և չի բացառվում, որ աստվածուհին սկզբնապես կոչվեր Բաբա[210]:

Համենայն դեպս ակնհայտ է, որ գործ ունենք մեծ աստվածուհու հետ: Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ նա պահպանում էր իր տեղը՝ նշվելով երկրորդը Վարուբանիից հետո կամ նույնիսկ առաջինը, եթե նկատի ունենանք, որ Վարուբանին հիշատակվում է արական աստվածների շարքում (տես վերը):

Այս աստվածուհին առնվազն անվանական մակարդակում նույնական է միջագետքյան Բաբա աստվածուհուն (^{D}*baba*)[211]: Վերջինիս պաշտամունքը հնարավոր է ծագեր հյուսիսից. ակնհայտ է նաև աստվածուհու անվան համադրելիությունը ^{KUR}*baban(a)ḫi* երկրանվան հետ: Երկու անուններն էլ կապված են նույն՝ խուռի-ուրարտ. *b/pab/pani* «սար, լեռ» բառի հետ[212]: Նույնը վերաբերում է խեթական դիցարանում վկայված խուռիական ^{D}*papana* աստվածությանը[213]:

Տուշպուեա/Տուշպունիա (^{D}*ṭušpuea*/^{D}*ṭušpunia*)

Ակնհայտ է դիցանվան կապը ուրարտական մայրաքաղաքի անվան հետ: Գրականության մեջ Տուշպուեան դիտվում է որպես արշալույսի դիցուհի և համարվում արևի աստծո զույգը[214]: Նրա հետ են կապվում ուրարտական մետաղագործության որոշ նմուշներում

208 Lehmann-Haupt 1928–1935, 41sqq. (Nr. 18, I_{21}, II_{68}).

209 Меликишвили 1954, 373; 1965, 444sq.

210 Պետրոսյան 2006ա, 19 և ծնթ. 68:

211 Պետրոսյան 2002, 254–256:

212 Salvini 1995, 187.

213 Masson 1981, 31f.

214 Հմայակյան 1990ա,46: Տե՛ս նաև Պետրոսյան 2006բ, 50–51:

հանդիպող կանացի իրանով թևավոր թռչունների պատկերները[215]: Այդ համադրությունները, սակայն, բավարար փաստարկված չեն:

Ադիա (ᴰ*adia*)

Այս աստվածուհու մասին մենք գրեթե ոչինչ չգիտենք: Մհերի դռան ցանկում այն 48-րդն է (աստվածուհիների մեջ՝ 13-րդը): Միայն կարող ենք նշել, որ ասորեստանյան միջնաշխարհի հյուսիսում վկայված է նույնանուն քաղաք՝ Ադիա (ᵁᴿᵁAdia)[216], որի հետ կարող էր կապված լինել աստվածուհու անունը: Անգամ հնարավոր է, որ Ադիայի պաշտամունքը ծագեր այդտեղից:

Սարդի (ᴰ*sardi*)

Հետազոտողները բավական հանգամանալի են կանգ առել այս դիցանվան վրա: Այս դիցանվան տակ սովորաբար տեսնում են միջագետքյան Իշթարին[217]: Դիցանունը ժամանակին կապվել է անատոլիական (լիդիական) Σάρδις-ի հետ[218]: Տարածված կարծիք է նաև ուրարտական Սարդուրի արքայանվան մեջ տեսնելու աստվածուհու անունը[219], ինչը շատ հնարավոր է, բայց ոչ անվիճելի[220]:

Այա (ᴰ*aya*)

Գրիգոր Ղափանցյանը ուրարտական Այային նույնացնում է սեպագիր աղբյուրներում լայնորեն վկայված միջագետքյան Այա աստվածուհու հետ[221]: Վերջինս արևի աստված Շամաշի կինն էր: Հետաքրքիր է, որ խուռիական դիցաբանության մեջ նույնպես Այան Արևի աստծո՝ Շիմիգեի կինն էր: Սա թույլ է տալիս ենթադրելու, որ

---

215 Пиотровский 1959, 226.

216 Parpola 1987, No. 32 15′, 150 9. Տեղորոշման համար հմմտ., սակայն, Parpola, Porter 2001, 5, Map 4 (C5):

217 Меликишвили 1954, 374; Пиотровский 1959, 226; van Loon 1966, 8 and n. 29; Diakonoff 1971, 64. 1981, 83 ևն:

218 Sayce 1882, 487. Ղափանցյան 1940, 49:

219 Ղափանցյան 1940, 49; Меликишвили 1954, 374.

220 Seidl 2005, 171; Գրեկյան 2010, 78–87:

221 Ղափանցյան 1940, 48; Капанцян 1944, 31: Տես նաև Diakonoff 1981 82: Հմմտ. Ջահուկյան 1986, 54

Ուրարտուում նույնպես Այան կարող էր լինել Արևի աստված Շիվինիի կինը՝ Տուշպուեայի փոխարեն:

Բացի դա, հնարավոր է թվում այս դիցանվան տակ տեսնելու նաև աշխարհագրական որոշակի տարածքի հետ կապված աստվածության: Միջինասորեստանյան դարաշրջանի տեքստերից մեկը՝ Թիգլաթպալասար I-ի տարեգրությունը, ասորեստանյան արքայի՝ դեպի հյուսիս ձեռնարկած արշավանքներից մեկի կապակցությամբ երկու անգամ հիշատակում է Այա անվամբ լեռ[222]: Վերջինիս հետ էր կապված լինելու նաև Այա աստվածուհու պաշտամունքը:

Ինուանի (ᴰ*inuani*)

Դեռևս Մհերի դռան դիցացանկում հիշվում է զոհաբերություններ ստացած «ինուանի» աստվածուհիների մի խումբ (ᴰ*inuanawe* 17 UDU[223]): Վաղուց է նշվել, որ **inua*(*ni*) տերմինը կարող է նշանակել «աստվածուհի»[224], ինչն իր հաստատումը գտավ ի դեմս Այանցի «սուսի» տաճարի արձանագրության ᴰNIN^MEŠ-ի (իմա՝ «տիրուհիներ/աստվածուհիներ»)[225]: Մյուս կողմից, նույն արձանագրության մեջ հանդիպում ենք մի աստվածության, որի անունն է Ինուանի[226]: Հաշվի առնելով նրա անունը («Աստվածուհի»), ապա կարելի է մտածել, որ Ինուանին մոտ էր լինելու Նինվեի Իշթար-Շավուշային հիշեցնող կամ նույնական մի կերպարի: Հետաքրքիր է, որ Իշթար-Շավուշայի պաշտամունքի առկայությունը Ուրարտուում առնվազն ճանաչված է ուրարտական պատկերագրության մեջ[227], և կարելի է մտածել, որ ուրարտական «Իշթար-Շավուշան» հենց Ինուանին էր: Վերջինս իր կերպարով, կարծում ենք, մոտ էր լինելու խուռիական Շավուշայի պաշտամունքին, ինչ մասին է հուշում նաև դիցանվան ակնհայտ խուռի-ուրարտական ծագումը «աստված» բառից[228]:

---

222 Grayson 1991, 18 (A.0.87.1, iii 42, iii 59). Տես նաև Nashef 1982 7:

223 КУКН, 38 Текст I_{23}, II_{44}; CTU I, A $3-1_{23,75}$.

224 Арутюнян 1991, 127.

225 Salvini 2001, 254 (Ay-susi II_2); CTU I, A 12–1 II_2.

226 Salvini 2001, 254 (Ay-susi II_{1-2}); CTU I, A 12–1 II_{1-2}.

227 Seidl 2005, 167ff.

228 Diakonoff 1971, 76; Wegner 2007, 254; Salvini, Wegner 2014, 110.

Այստեղ նշենք նաև, որ Թուկուլտի-Նինուրտա I-ի տեքստերից մեկում՝ Կար Թուկուլթի-Նինուրտա քաղաքը կառուցող շինարարների շարքում, որոնց զգալի մասը Հայկական լեռնաշխարհի հարավից էին, հանդիպում է Ուրադ-Ինուա անձնանունը (urad ^{D}inua)[229]: Նման աստվածություն միջագետքյան աշխարհում վկայված չէ[230]:

Խուռի-ուրարտական ծագման՝ «երկրորդական» աստվածները

«Մհերի դռան» դիցացանկում հիշվող մի քանի այլ դիցանուններ հնարավոր է թվում ստուգաբանել խուռի-ուրարտերենով: Օրինակ, Իպխարի աստվածը (^{D}*ipḫari*)[231], որի անունը, հնարավոր է, ծագում է *ipḫ-* «ջարդել, փշրել» արմատից[232]: Խարա աստծո անունը (^{D}*ḫara*[233]) կապվում է խուռի-ուրարտ. *ḫari/ə* բառի հետ, իմա՝ «ճանապարհ», որը, իր հերթին, կարող է լինել փոխառություն աքքադերենից (հմմտ. աքքադ. *ḫarrānu*-ն՝ «ճանապարհ»)[234]: Ըստ Գրիգոր Ղափանցյանի՝ Խարան կարող է լինել ճանապարհների և ուղևորությունների աստվածը[235]: Թարրաինի դիցանունը (^{D}*tarraini*[236]) կարող է կապվել ուրարտ. *tara(g/y)e*՝ «հզոր, ամուր»[237], Առնին (^{D}*arni*[238])՝ ուրարտ. *arni*՝ «եռանդ, առնական (՞)» բառերի[239], Ավի (^{D}*aui*[240]) դիցանունը՝ ուրարտ. *aue/i*՝ «անդրաշխարհ (՞)» բառի հետ[241]:

---

229 Фрейданк 1976, 87.

230 Մանրամասն տես նաև Grekyan 2006, 164f.

231 КУКН, 38 Текст I_{22}, II_{40}; CTU I, A 3–$1_{22,71}$.

232 Дьяконов, Старостин 1988, 191; Хачикян 1985, 143, прим. 75; Ջահուկյան 1986, 45; Арутюнян 2001, 483; Salvini, Wegner 2014, 110.

233 КУКН, 38 Текст I_{11}, II_{18}; CTU I, A 3–$1_{11,49}$.

234 Хачикян 1985, 46; Арутюнян 2001, 483; Salvini, Wegner 2014, 51.

235 Ղափանցյան 1940, 47; Пиотровский 1959, 228:

236 КУКН, 38 Текст I_{8}, II_{12}; CTU I, A 3–$1_{8,43}$.

237 Арутюнян 2001, 467; Salvini, Wegner 2014, 114.

238 КУКН, 38 Текст I_{12}, II_{20}; CTU I, A 3–$1_{12,51}$.

239 Хачикян 1985, 143, прим. 75; Арутюнян 2001, 435, 479; Salvini, Wegner 2014, 107. Տես և հմմտ. նաև Ջահուկյան 1986, 53

240 КУКН, 38 Текст I_{21}, II_{38}; CTU I, A 3–$1_{21,60}$.

241 Мещанинов 1978, 71 сл.; Арутюнян 2001, 439, 479. Հմմտ. Salvini, Wegner 2014, 108:

Արդին (^{D}*ardi*[242]), ակնհայտորեն, նման է խուռ. «քաղաք» բառին (*arde*)[243] և հետաքրքիր է, որ նույնանուն աստվածություն է հայտնի Ուգարիթի խուռ. դիցարանում՝ Արդի (^{D}*ardi*)[244]: Սիլիա (^{D}*silia*[245]) դիցանունը, թերևս, առնչվում է խուռ. *sāla*՝ «դուստր»[246], ուրարտ. $^{(SAL)}$*sila*՝ «կին» (՞) բառի հետ[247]: Թալապուրա (^{D}*talapura*[248]) դիցանունը հիշեցնում է խուռ. *talavuši*, *talappa* բառերը (**tal*(*a*) «մեծ» բառից[249]) և կարելի է կարծել, որ այստեղ գործ ունենք աստվածության մակդիրի հետ: Դի(ե)դուանիի անունը (^{D}*di*(*e*)*duaini*) Գրիգոր Ղափանցյանը կապում է ուրարտ. *did-* բառի հետ[250], որի նշանակությունն է «բաժանել, մասնատել» (հմմտ. խուռ. *tid*-ը՝ նույն նշանակությամբ)[251]: Վանապշա (^{D}*'anaapša*(*wanapsa*)[252]) դիցանունը հիշեցնող անձնանուններ են հայտնի է խուռ. աշխարհից (հմմտ., օրինակ, Ունապշե անունը)[253]: Միգուցե, սրանք երկրորդական աստվածություններ են, թեև չի բացառվում այս անունների տակ տեսնել աստվածների հիպոստասիներ կամ նրանց մակդիրները:

«Միերի դռան» դիցացանկի հայկական ծագման (՞) աստվածները

Երկրորդ խումբը, որի մասին կարելի է կազմել որոշակի պատկերացում, «Միերի դռան» դիցացանկի «հայկական աստվածներն

242 КУКН, 38 Текст I_{23}, II_{43}; CTU I, A $3-1_{23,74}$.

243 Wegner 2007, 249.

244 Diakonoff 1981, 86: Այլ տեսակետի համար տես և հմմտ. Ջահուկյան 1986, 49; Djahukian 1992, 52:

245 КУКН, 38 Текст I_{22}, II_{41}; CTU I, A $3-1_{22,72}$.

246 Wegner 2007, 275.

247 Ղափանցյան 1940, 47; Diakonoff 1971, 25, Anm. 21, 46sq; Ջահուկյան 1986, 45; Арутюнян 2001, 460; Salvini, Wegner 2014, 112:

248 КУКН, 38 Текст I_{18}, II_{31}; CTU I, A $3-1_{18,62}$.

249 Wegner 2007, 282.

250 Ղափանցյան 1940, 47.

251 Diakonoff 1971, 145; Хачикян 1985, 46; Арутюнян 2001, 441; Wegner 2007, 287; Salvini, Wegner 2014, 108.

252 КУКН, 38 Текст I_{7}, II_{9}; CTU I, A $3-1_{7,40}$.

253 Salvini 1998, 104, 112.

են», այսինքն՝ աստվածներ, որոնց անունը հնարավոր է ստուգաբանել հայերենով: Մասնավորապես, խոսքը վերաբերում է Տուրանի (ᴰ*ṭurani*)[254], Արսիմելա (ᴰ*arsimela*)[255], Արծիբեդինի (ᴰ*arṣibedini*)[256], Այրաինի (ᴰ*airaini*)[257], Թարրաինի (ᴰ*tarraini*)[258], Արնի (ᴰ*arni*)[259], Թալապուրա (ᴰ*talapura*)[260], Արածա (ᴰ*araṣa*)[261], Ծինույարդի (ᴰ*ṣinuiardi*)[262], Ալապթուշինի (ᴰ*alaptušini*)[263], Զուզումարու (ᴰ*zuzumaru*)[264], Զիուկունի (ᴰ*ziuquni*[265]) և, շատ ավելի թեականորեն, ևս մեկ-երկու այլ աստվածների (ᴰ*qilibani*[266], ᴰ*elipuri*[267]), որոնց համար առաջարկվել են հայերեն ստուգաբանություններ[268]:

«Մհերի դռան» դիցացանկի
սեմական ծագման (՞) աստվածները

Առաջինը Գրիգոր Ղափանցյանն էր, ով «Մհերի դռան» դիցացանկում առանձնացրեց ենթադրաբար սեմական ծագում ունեցող աստվածություններին: Դրանք են՝ Ադարութան (ᴰ*adaruta*[269]), ում համար Գրիգոր Ղափանցյանն առաջարկում է սեմական ստուգաբա-

---

254 Ջահուկյան 1986, 53; Djahukian 1992, 52. Հմմտ. Jakubiak 2008, 404ff.:

255 Ջահուկյան 1986, 57

256 Ջահուկյան 1986, 49; Djahukian 1992, 52; Հմայակյան 1990ա, 58–60:

257 Ղափանցյան 1940, 47; Пиотровский 1959, 228; Ջահուկյան 1986, 50; Djahukian 1992, 52:

258 Ջահուկյան 1986, 51

259 Ջահուկյան 1986, 53; Հմայակյան 1990ա, 57–58: Հմմտ., սակայն, Grekyan 2006, 157, n. 50: Տես նաև վերը:

260 Ջահուկյան 1986, 57; Հմմտ., սակայն, Grekyan 2006, 157, n. 50: Տես նաև վերը:

261 Ղափանցյան 1940, 47; Ջահուկյան 1986, 53; Հմայակյան 1990ա, 56–57:

262 Ջահուկյան 1986, 50; Djahukian 1992, 52.

263 Ջահուկյան 1986, 50:

264 Ջահուկյան 1986, 53:

265 Ջահուկյան 1986, 52. Djahukian 1992, 52, 56:

266 Ջահուկյան 1986, 54:

267 Ջահուկյան 1986, 54: Հմմտ., սակայն, Grekyan 2006, 160.

268 Տեքստային հղումների համար տես КУКН, 38; CTU I, A 3–1:

269 КУКН, 38 Текст I_9, II_{13}; CTU I, A 3–$1_{9,44}$.

նություն, և Ունինան (^{D}*unina*[270])՝ նրա անունը կապելով բաբելոնյան O(ա)նն(ես) աստվածության հետ։ Այս խմբի մեջ է նա դիտարկում նաև Շեբիթու, Այա և Ուրա աստվածներին[271]։

«Մհերի դռան» դիցացանկի անհայտ ծագման աստվածները

«Մհերի դռան» արձանագրության մեջ անվանապես հիշատակված աստվածների մի խմբի անուններն առայժմ չեն ստուգաբանվում և մնում են ստվերում։ Դրանք կազմում են հիշատակված անունների մոտ մեկ քառորդը։ Այդ աստվածներն են՝ Աթբինին (^{D}*atbini*), Էրինան (^{D}*erina*), Շինիրին (^{D}*šiniri*), Շուբան (^{D}*šuba*), Էլիավան (^{D}*elia'a*), Բարծիան (^{D}*barṣia*), Արվան (^{D}*ar'a*),Ույան (^{D}*uia*)[272], այսպես կոչված «արտուվարասի» (^{D}*arṭu'arasawe*)[273], «այ(ա/ի)նի»-աստվածությունները (^{d}*ainili*)[274] և «ինուանի»-աստվածությունները (^{d}*inuanili*)։ Վերջիններս պարզապես նշանակում էին «աստվածուհիներ», որոնց անունները նշված չեն։ Ի դեմս «արտուվարասի» աստվածությունների, ինչպես ենթադրվում է, կարելի է տեսնել արևի աստված Շիվինիի «զորքեր»-ը[275]։ Ինչ վերաբերում է «այ(ա)նի»-աստվածություններին, ապա այստեղ հազիվ թե հնարավոր լինի տեսնել «հայերի աստծուն» արտահայտությունը, ինչպես կարծում էր Գևորգ Ջահուկյանը[276], քանի որ DINGIR՝ «աստված» գաղափարագիրը կիրառվել է որպես որոշիչ և վերաբերել «այ(ա)նիլիներ»-ին՝ իբրև աստվածությունների խմբի։

Ուրարտական դիցարանի «նորեկ» աստվածները

Ուրարտական տեքստերում հանդես են գալիս նաև աստվածություններ, որոնք վկայված չեն «Մհերի դռան» դիցացանկում (Աղ. 6)։

---

270 КУКН, 38 Текст I_{10}, II_{16}. CTU I, A $3-1_{10,47}$.

271 Капанцян 1944 26ff.; նույնի՝ 1947 3, 14։ Տես և հմմտ., սակայն, վերը։

272 КУКН, 38 Текст I_{23}, II_{44}; CTU I, A $3-1_{23}$.

273 КУКН, 38 Текст I_{14}, II_{23}, 392_{4}; CTU I, A $3-1_{14,54}$, A $10-6_{3'}$.

274 КУКН, 38 Текст I_{23}, II_{43}; CTU I, A $3-1_{23,74}$.

275 Հմայակյան 1990ա, 29–30 Հմմտ. Ջահուկյան 1986, 52։

276 Ջահուկյան 1986, 46։

Դրանք թվով հինգն են՝ Իուբշան (^{D}*iubša*), ^{D}AMAR.UTU գաղափարագրով նշված աստվածությունը, Աշշուր (^{D}*aššur*), Անիկու (^{D}*aniqu*) և Էիդուրու (^{D}*eiduru*) աստվածները:

Այդ աստվածներից առաջինը Իուբշան է, ով հիշատակվում է, նախ, Էրեբունիի «սուսի» տաճարի արձանագրության մեջ Արգիշթի Մենուայորդու կողմից[277], ապա և շուրջ մեկ դար անց՝ Կարմիր բլուրից գտնված արձանագրություններից մեկում[278]: Իուբշային նվիրված «սուսի» տաճարի կառուցումը Էրեբունիում սովորաբար կապվում է այստեղ վերաբնակեցված Խաթե և Ծուփա երկրների 6600 զինվորների հետ: Ըստ այդմ, Իուբշան (նրա անունն ընթերցելով Իվարշա) համադրվում էր անատոլիական Իմմարիշային[279]: Ըստ այլոց, այն տեղական աստվածություն է[280]:

Նույն մոտեցումներն են առկա նաև Կարմիր-բլուրից հայտնի երկրորդ «նորեկ» աստվածության դեպքում: Վերջինիս անունը գրվել է գաղափարագիր (աքքադագիր) գրությամբ՝ ^{D}AMAR.UTU, որը բաբելոնյան դիցարանի գլխավոր՝ Մարդուկ աստծո անվան գաղափարագիրն է[281]: Մարդուկի պաշտամունքի հայտնվելն այստեղ կապում են ուրարտական արշավանքների ընթացքում Արարատյան դաշտում աքքադախոս բնակչության հնարավոր վերաբնակեցումների հետ[282]: Մեկ այլ կարծիքի համաձայն՝ այդ գաղափարագիրն արտահայտել է լուվիական Սանդա աստծո անունը: Այս հնարավորության դեպքում լուվիական աստվածության պաշտամունքի հայտնվելը Արարատյան դաշտավայրում վերստին կարող է կապվել ուրարտական արքաների իրականացրած վերաբնակեցումների հետ (տես վերը)[283]:

---

277 КУКН, 195$_{1}$–196$_{1}$; CTU I, A 8–21A$_{1}$–B$_{1}$.

278 КУКН, 424$_{8}$; CTU I, A 12–2 I$_{8}$.

279 Меликишвили 1958, 42 сл. Հմմտ. Հմայակյան 1990ա, 60–63; Պետրոսյան 2006ա, 41–42; Tiratsyan 2008, 79f.

280 Арутюнян 1966, 94; Պետրոսյան 1979, 73; Salvini 1995, 45, 186:

281 КУКН, 427$_{x+8}$, прим. 11; CTU I, A 12–2 VIII$_{8}$.

282 Арутюнян 1966, 96сл.

283 Tiratsyan 2008, 80ff.

Աշշուրի և Անիկուի անունները հանդիպում են Ռուսա Էրիմենայորդու Գյովելեք-Քեշիշ-գյոլի և Սավաջըքի արձանագրություններում[284], Անիկու անունը հայտնի է նաև Ռուսա Արգիշթորդու թողած Զվարթնոցի կոթողից[285]։

Ժամանակին մենք ենթադրել ենք, որ նրանց անունների ի հայտ գալն ուրարտական՝ Ք.ա. 7-րդ դարով թվագրվող տեքստերում, կարող է կապված լինել տերության մեջ տեղի գտած քաղաքական տեղաշարժերի հետ[286]։ Աշշուրի դեպքում մենք այն կապում էինք ասորեստանյան արքաների իրականացրած քաղաքականության հետ՝ Աշշուր աստծո պաշտամունքը ներդնել բուն Ասորեստանից դուրս (սկսած Սարգոն II-ից)[287]։ Ռուսա Էրիմենայորդու դարաշրջանի վերաթվագրումը Ք.ա. 8-րդ դ-ի վերջերով՝ ճիշտ և ճիշտ Սարգոն II-ի իշխանության շրջանով, ընդ որում՝ վերջինիս իրականացրած ուրարտական հաղթարշավից հետո, կարող է բացատրել նաև ասորեստանցիների գերագույն աստծո հայտնվելը ուրարտական աստվածների կողքին։

Ինչ վերաբերում է Անիկուին, ապա, նախևառաջ, պետք է նշել, որ այն աստվածուհի էր։ Դրա վկայությունն է Անիկուին կովի զոհաբերությունը[288]։ Նա կարող էր լինել տերության կյանքում այդ շրջանում կարևոր քաղաքական դերակատարություն ունեցող որևէ էթնիկական խմբի աստվածություն։ Ուրարտական պետության վերջին շրջանում նրա կազմում քաղաքական նոր միավորների՝ «տներ»-ի ի հայտ գալը պատահական չէ, եթե չասենք՝ պարտադիր օրինաչափություն[289]։ Այդպիսի օրինակ է Այանցի «սուսի» տաճարի աձանագրության մեջ հիշատակվող «Իշպիլիբրիի տուն»-ը[290]։ Այս շարքին կարելի է հավելել բաբելոնյան ժամանակագրությունից հայտնի «Խանունիի

---

284 Տես, համապատասխանաբար, CTU I, A 14–1 $Vo_{12,22}$, A 14–2 $Vo_{9,20}$ (^{d}*aššur*), A 14–1 $Vo_{11,21}$, A 14–2 $Vo_{8,19}$ (^{d}*aniqu*).

285 КУКН, $421_{21,25}$; CTU I, A 12–8_{21}.

286 Grekyan 2006, 175ff.

287 Lambert 1983, 86; Beaulieu 1997, 72f.

288 Տես նաև Harutyunyan 2008, 74ff.

289 Lanfranchi 2003, 87f.

290 Salvini 2001, 257 (Ay-susi V_2); CTU I, A 12–1 V_2.

տուն»-ը[291]: Այս «տներ»-ը ներկայացնող անձինք լայնորեն ընգրկված էին Ռուսա Արգիշթորդու արքունիքում[292]: Էթնոքաղաքական այս և նման ուժերը, ամենայն հավանականությամբ, տերության անկումից հետո զբաղեցրեցին առաջացած վակուումը: Հետևաբար, Անիկուն կարող էր լինել նման մի ուժի աստվածություն: Արմեն Պետրոսյանը չի բացառում աստվածուհու հայկական ծագումը[293]:

Պաշտամունքային կենտրոններն Ուրարտուում ըստ սեպագիր աղբյուրների

«Միհերի դռան» դիցացանկում հիշվում է 48 դիցանուն, և ենթադրվում է, որ թվարկված զոհաբերություններն ընդհանուր առմամբ վերաբերում են ավելի քան յոթանասուն աստվածությունների[294]: Բնական է կարծել, որ այդ բոլոր աստվածներն ունեցել են իրենց պաշտամունքային վայրերն ու կենտրոնները, իրենց «տներ»-ը: Առաջին հետազոտողներից մեկը խորհրդային հայտնի ուրարտագետ Գեորգի Մելիքիշվիլին էր, ով Մուծածիրը (ուրարտական տեքստերի Արդինին) դիտարկում էր ոչ միայն որպես ուրարտական դիցարանն առաջնորդող գերագույն աստծո՝ Խալդիի պաշտամունքային կենտրոն, այլև՝ ուրարտացիների բնօրրան ընդհանրապես[295]: Բացի դա, նա «Միհերի դռան» դիցացանկում նշված «Կումենու քաղաքի աստված» արտահայտության տակ տեսնում էր Թեյշեբային և Կումմե(նու) քաղաքը՝ որպես այդ աստծո պաշտամունքային կենտրոն, իսկ «Տուշպա քաղաքի աստված» ասելով՝ Շիվինիին, և Տուշպան՝ որպես նրա պաշտամունքի վայր[296]: Ինչպես Նիկողայոս Ադոնցը, որը փորձում էր դիցարանում գտնել լոկալ աստվածներ (օրինակ, Շեբիթու աստծո պաշտամունքի կենտրոն համարելով Շեբեթերիա քաղաքը, կամ Նալաինի դիցանունը համադրելով Նալ(ա) լեռնան-

291 Grayson 1975, 97 (Chr. 4 2–3).

292 Համապատասխանաբար՝ Salvini 2001, 281 (CB Ay-1_4); Belli, Salvini 2003, 147, ln. 4 (^{m}*išpilipri*); КУКН, 429, лиц. стор.$_5$. 511б$_2$ (^{m}*ḫanu*(*ni*)$^{(?)}$); CTU IV, CT Kb-2 Ro_5, CB Ba-8_2

293 Պետրոսյան 2006ա, 17 հաջ.; 2006բ, 57 հաջ.:

294 Հմայակյան 1990ա, 24 հաջ.:

295 Меликишвили 1947, 21 сл.; 1948, 37 сл.

296 Меликишвили 1954, 367 сл.

վան հետ)[297], Մելիքիշվիլին Կիլիբանի դիցանունը կապում էր Կիլբանի երկրի (իրականում՝ լեռան), Ջի(ու)կունի դիցանունը՝ Ջիուկունի երկրի անվան հետ[298]: Աշխարհագրական կոնկրետ միավորի հետ կապվող մեկ այլ դիցանուն կարող էր լինել Ադարութան[299]: «Միհերի դռան» արձանագրությունը հիշատակում է նաև կոնկրետ քաղաքներում գտնվող աստվածությունների տաճարներ/սրբավայրեր, ինչպիսիք են՝ «Էրիդիա/Էրդիյա քաղաքի ամպրոպի աստծո դարպաս»-ը ($^{\mathrm{D}}$IM KÁ $^{\mathrm{URU}}$*er/iridiani* / $^{\mathrm{URU}}$*er/irdiya*), «Ուիշինի քաղաքի արևի աստծո դարպաս»-ը ($^{\mathrm{D}}$UTU KÁ $^{\mathrm{URU}}$*uišinini*) կամ «Նիշի[...]նի քաղաքի Ուա աստծո դարպաս»-ը ($^{\mathrm{D}}$*uainawe* KÁ $^{\mathrm{URU}}$*niši*[...]*ni*)[300]:

Այդ քաղաքների տեղադրության մասին քիչ բան է հայտնի: Թեև դրանք առայժմ հնագիտորեն նույնացված չեն, իսկ մի քանիսի տեղորոշումը խիստ մոտավոր է, սակայն, մեկ բան կարելի է նշել վստահաբար: Այդ քաղաքները գտնվել են լեռնաշխարհի հարավային՝ արևելատավրոսյան-հյուսիսմիջագետքյան սահմանագոտում կամ այլ կերպ ասած՝ ուրարտական տերության միջնաշխարհից դուրս: Կումենուն, որ նույնն է՝ միջագետքյան աղբյուրների Կումմեն, տեղորոշվում է ինչ-որ տեղ Ջուդի լեռան մերձավորությամբ[301], Էրիդիան, կարելի է կարծել, նույնանում է Իրրիդեին[302]՝ Միտաննիի հոգևոր-քաղաքական կենտրոններից մեկին, որը հայտնի էր նաև ամպրոպի աստծո իր տաճարով[303]: Ուիշին, որը «Միհերի դռան» արձանագրությունից զատ հիշատակվում է նաև ուրարտական երկու այլ տեքստերում[304], թերևս, նույն Ուեսին է[305]: Վերջինս ընկած էր Ուրմիա լճից դեպի հարավ-արևմուտք և լավ վկայված է սարգոն-

297 Adontz 1946, 225f.

298 Меликишвили 1954, 35, 108; Riemschneider 1963, 156.

299 Salvini 1993, 547; 1994, 206f.

300 КУКН, 38 Текст $I_{16,20}$, Текст $II_{28,35-36}$; CTU I, A 3–$1_{16,20,59,66-67}$.

301 Radner 2012, 254ff., Fig. 17.01: Տես և հմմտ. նաև Postgate 1973, 58f.; Harutyunyan 1984, 87; Salvini 1984, 28f.; Liverani 1992, 26f., Fig. 2:

302 Grekyan 2006, 168, n. 151 (նշվ. գրականությամբ):

303 Schwemer 2008, 4.

304 КУКН, 39_{5}, 79 Обор. стор._{8}; CTU I, A 5–23 Vo_{8}. 3–10_{5}.

305 van Loon 1975, 205ff.

յան շրջանի աղբյուրներում[306]: Գրեթե այդ նույն շրջանում՝ ներկայիս Ռևանդուզի մերձակայքում է ավանդաբար տեղորոշվում նաև Մուծածիրը[307]:

Եթե ճիշտ է Արծունիունիի նույնականացումը Շուշանցի ամրոցի հետ[308], ապա այստեղից հայտնաբերված ծիսապաշտամունքային բնույթի մեծաթիվ արձանագրությունները կարող են վկայել, որ նաիրյան այդ կենտրոնը բիայնական իշխանության տարիներին՝ Խալդի աստծո պաշտամունքի գերիշխանության պայմաններում անգամ չի կորցրել իր երբեմնի դերակատարությունը, իսկ նրա գլխավոր աստվածը կամ աստվածներից մեկը՝ Ուրա լեռը (՞), ներառվել է տերության պաշտոնական դիցարանում կամ նույնականացվել դիցարանի աստվածներից որևէ մեկի հետ: Հետևաբար, հազիվ թե իրատեսական լինի այն ենթադրությունը, ըստ որի՝ Մենուայից հետո քաղաքն այլևս չի բնակեցվել և լքվել է[309]: Այլ արքաների արձանագրությունների բացակայությունն այստեղ առայժմ դեռ հիմք չէ նման ենթադրության համար:

Ինչ վերաբերում է Տուշպային, ապա այստեղ կառուցված այսպես կոչված *Sardursburg*-ը և «Հին պալատ»-ը, մեր կարծիքով, հարկ է թվագրել մինչբիայնական շրջանով: Այդ նույն շրջանով պետք է թվագրել նաև այսպես կոչված «նախնիների տաճար»-ը[310]: Հետևաբար, Տուշպայում բացված առաջին պաշտամունքային կառույցները կապված էին լինելու ոչ թե բիայնական պետական դիցարանի, այլ՝ տեղի հին աստվածների և հավատալիքների հետ, նախ և առաջ՝ Շիվինիի, ում կերպարը, ինչպես երևում է, հետագայում սինկրետացվել է Խալդիի հետ՝ Տուշպայում բիայնական իշխանության հաստատումից հետո (տես վերը):

Ինչպես փորձել ենք ցույց տալ մեր մի հոդվածում՝ վերը առանձնացված՝ այսպես կոչված «կոթողներ»-ի աստվածների խմբի պաշ-

306 Parpola 1987, Nos. 29–30; Lanfranchi, Parpola 1990, Nos. 86–89, ևն:

307 Radner 2012, 247ff. (նշվ. գրականությամբ), Fig. 17.01.

308 Belli, Salvini 2004, 173.

309 Belli, Salvini 2004, 173.

310 Tarhan 1994, 33, Fig. 8; 2000, 160; 2005, 122f.; 2011, 303ff., Fig. 7 ևն:

տամունքի կենտրոնները ևս մատնանշում են որոշակի, բավական կոմպակտ աշխարհագրական տարածք Հայկական լեռնաշխարհի հարավում՝ զբաղեցնելով արևելատավրոսյան լեռնային գոտին՝ Բիթլիսի լեռներից մինչև Հաքքյարիի և Մենգենի լեռնաշղթաներ ձգվող տարածքը: «Կոթողներ»-ի աստվածներից առնվազն 7-ի պաշտամունքային կենտրոնները կամ իրենք՝ աստվածները, գտնվում էին այդ գոտում (Խալդի, Թեյշեբա, Կուեռա, Նալաինի, Ուրա, Էլիպրի և Ուա(՞)): Նույնը վերաբերում է առնվազն չորս աստվածուհու (Բաբա, Այա, Ադիա, Ինուանի, թերևս նաև Սարդի): Եվս երկու աստվածության պաշտամունքը նույնպես ծագում էր հարավից (Խուտուինի և Շեբիթու): Ինչ վերաբերում է Արևի և Լուսնի աստվածներին, ապա դրանց գոյությունը բնական է հինարևելյան ցանկացած դիցարանում, ուստի և հարկ չկա որոնել նրանց պաշտամունքի որոշակի կենտրոն կամ «ծագում»[311]:

Փաստորեն, «Մհերի դռան» արձանագրությունից հայտնի պաշտամունքային կենտրոններն ընդգրկող գոտին նույնանում է բուն ուրարտական աստվածների պաշտամունքի գոտուն, ինչը, մի կողմից, հասկանալի է դարձնում տեղի պաշտամունքային կենտրոնների աստվածների ընդգրկումը «Մհերի դռան» դիցացանկում, իսկ մյուս կողմից՝ թերևս հուշում է ուրարտական պետությունը կերտողների հարավային արմատները:

311 Մանրամասն տես Grekyan 2006, 165ff.:

Աղյուսակ 1.

(NA4)*pulusi*, *ṭeribišuzi* կառուցելու մասին հայտնող արձանագրությունների ցանկը

թիվ	թիվ	Աղբյուրը	Ծագումը	Կառույցի անվանումը	
				(NA4)*pulusi*	*ṭeribišuzi*
Իշպուինի Սարդուրորդի					
1.	1.	CTU I, A 2-9A	Քարահան	–	×
2.	2.	КУКН, 20A; CTU I, A 2-9B	Քարահան	–	×
Իշպուինի Սարդուրորդի և Մենուա Իշպուինորդի					
1.	3.	КУКН, 33; CTU I, A 3-5 Vo	Հյուսնենց	×	–
2.	4.	КУКН, 39a; CTU I, A 3-8	Օձասար	×	–
3.	5.	КУКН, 35; CTU I, A 3-9 Ro	Խառակոնիս	×	–
Մենուա Իշպուինորդի					
1.	6.	КУКН, 54; CTU I, A 5-4	Ջիվին	×	–
2.	7.	КУКН, 56; CTU I, A 5-5	Բալու	×	–
3.	8.	КУКН, 57; CTU I, A 5-6, CTU IV: 257s.	Տրմերդ	×	–
4.	9.	КУКН, 59; CTU I, A 5-8 Ro	Պաղին	×	–
5.	10.	КУКН, 45; CTU I, A 5-10	Թաշթեփե	×	–
6.	11.	КУКН, 75; CTU I, A 5-17 Ro	Արծվաբերդ	×	–
7.	12.	КУКН, 79; CTU I, A 5-23 Ro	Աղթամար	×	–
8.	13.	CTU I, A 5-24 Ro	Քարահան	×	–
9.	14.	КУКН, 101; CTU I, A 5-25 Ro	Բաղնոց (՞)	×	–
10.	15.	КУКН, 172a; CTU I, A 5-28 Ro	Քարահան	–	×
11.	16.	КУКН,41×42;CTU I, A5-30 Ro	Սբ Ստեփա-նոս/Բերկրի	–	×
12.	17.	КУКН, 40; CTU I, 5-31 Ro	անհայտ	×	×
13.	18.	КУКН, 117; CTU I, A 5-32	Վարագա-վանք/Վան	×	–
14.	19.	КУКН, 82; CTU I, A 5-33	Գյուզակ	×	–
15.	20.	КУКН, 126; CTU I, A 5-72	Սբ Վարդան/Վան	×	–

16.	21.	КУКН, 127; CTU I, A 5-73	Վարագա-վանք/Վան	×	–
17.	22.	КУКН, 132; CTU I, A 5-74	Քարահան	×	–
18.	23.	КУКН, 172c; CTU I, A 5-75	Քարահան	×	–
19.	24.	КУКН, 130; CTU I, A 5-77	Քըզըլքայա/Բաղնոց	×	–
20.	25.	КУКН, 128; CTU I, A 5-81	Վարագա-վանք/Վան	×	–
21.	26.	КУКН, 129; CTU I, A 82	Արծվաբերդ	×	–
22.	27.	КУКН, 131; CTU I, A 83	Մեծոփայ վանք/Արծվաշեն	×	–
23.	28.	CTU I, A 5-84	Քեչիքըրան	×	–
24.	29.	КУКН, 133; CTU I, A 5-85	Վան	×	–
Մենուա Իշպուինորդի և Ինուշպուա Մենուայորդի					
1.	30.	КУКН, 119; CTU I, A 5-71	Քորշուն/Վան	×	–
2.	31.	КУКН, 120; CTU I, A 5-79	Քորշուն/Վան	×	–
3.	32.	КУКН, 121; CTU I, A 5-80	Քարահան	×	–
Արգիշթի Մենուայորդի					
1.	33.	КУКН, 173 A3; CTU I, A 8-1	Վան	×	–
Սարդուրի Արգիշթորդի					
1.	34.	КУКН, 242 AII×AI; CTU I, A 9-1 Ro	Սբ Պողոս/Վան	×	–
2.	35.	КУКН, 243; CTU I, A 9-36	Բինգյոլ-դաղ	×	–
Ռուսա Սարդուրորդի					
1.	36.	CTU I, A 10-3 Ro	Մովանա	×	–
2.	37.	КУКН, 390; CTU I, A 10-7	Վան	×	–
Արգիշթի Ռուսայորդի					
1.	38.	КУКН, 407; CTU I, A 11-1 Ro	Չելեբիբաղը	×	–
2.	39.	КУКН, 406; CTU I, A 11-2 Ro	Հաղի	×	–
3.	40.	КУКН, 411; CTU I, A 11-3 Ro	Թանահատ	×	–
Ռուսա Արգիշթորդի					
1.	41.	КУКН, 421; CTU I, A 12-8	Ջվարթնոց	×	–

Աղյուսակ 2.

Աստվածներ	Մենուա Իշպուինորդի	Արգիշթի Մենուայորդի	Սարդուրի Արգիշթորդի	Ռուսա Սարդուրորդի	Ռուսա Էրիմենայորդի	Արգիշթի Ռուսայորդի	Ռուսա Արգիշթորդի	«վերջին արքներ»-ը
dḪaldi		×	×	×	×	×	×	×
dTeišeba / dIM / dU		×	×	×	×	×	×	–
dŠiuini / dUTU		×	×	×	×	×	×	–
dḪuṭuini		–	–	–	–	–	×	–
dUa / d’A (?)		–	–	–	–	–	×	–
dQuera		×	×	–	×	–	–	–
dŠebitu		–	–	×	–	–	–	–
dElip(u)ri		–	–	–	–	–	–	–
dMelardi / dXXX		–	–	–	–	–	×	–
dUra		–	–	–	×	–	–	–
dNalaini		–	–	–	×	–	–	–
dIrmušini		–	×	–	–	–	–	–

Աղյուսակ 3.

Աստվածուհիներ	Մենուա Իշպուինորդի	Արգիշթի Մենուայորդի	Սարդուրի Արգիշթորդի	Ռուսա Սարդուրորդի	Ռուսա Էրիմենայորդի	Արգիշթի Ռուսայորդի	Ռուսա Արգիշթորդի	«վերջին արքներ»-ը
d’Arubani	–	×	×	–	×	×	×	–
dBaba	–	–	–	–	–	–	×	–
dṬušpuea	–	–	–	–	–	–	×	–
dAdia	–	–	–	–	–	–	×	–
dInuani	–	–	–	–	–	–	×	–
dSardi	–	–	–	–	–	–	×	–
dAia	–	–	–	–	–	–	×	–

Աղյուսակ 4.

Ուրարտական աղբյուրներում հիշատակվող աստվածությունների խմբեր

	Մենուա Իշպուինիորդի	Արգիշթի Մենուայորդի	Սարդուրի Արգիշթորդի	Ռուսա Սարդուրորդի	Ռուսա Էրիմենայորդի	Արգիշթի Ռուսայորդի	Ռուսա Արգիշթորդի	«վերջին արքաներ»-ը	անհայտ պատկանելության
DINGIR^{MEŠ} UKKIN^{MEŠ}	–	–	–	–	–	–	–	–	–
DINGIR^{MEŠ}	×	×	×	×	×	×	×	–	×
DINGIR^{MEŠ} (արական)	–	–	–	–	×	×	×	–	–
^{d}NIN^{MEŠ}	–	–	–	–	×	×	×	–	–
^{KUR}*ebaninili* DINGIR	–	–	–	–	–	–	–	–	–
babanili	–	–	–	–	×	–	–	–	–
DINGIR^{MEŠ} ṣuinini	–	–	–	–	×	–	–	–	–
^{KUR}*alganinili* DINGIR	–	–	–	–	–	–	–	–	–
DINGIR^{MEŠ} *atqananili*	–	–	–	–	–	–	×	–	–
^{d}*irili*	–	–	–	–	–	–	–	–	–
RN DINGIR-*gi* / ^{d}GI (?)	–	–	×	–	×	×	–	–	–
RN ^{d}NIN	–	–	–	–	×	×	–	–	–
^{d}arṭu’arasili	–	–	–	×	–	–	–	–	–

**Մհերի դռան դիցացանկում հիշատակվող
և Խալդի աստծո պաշտամունքի հետ կապված
հիպոստասիսներ և ատրիբուտներ**

	Մենուա Իշպուինորդի	Արգիշթի Մենուայորդի	Սարդուրի Արգիշթորդի	Ռուսա Սարդուրորդի	Ռուսա Էրիմենայորդի	Արգիշթի Ռուսայորդի	Ռուսա Արգիշթորդի	«վերջին արքաներ»-ը	անհայտ ժամանակագրության
dḫ*aldinaṷe* BE-LI	–	–	–	–	–	–	×	–	–
dḫ*aldini iniriaše*	–	×	–	–	–	–	–	–	–
dḫ*aldinini alsu*(*i*)*šini*	×	×	×	–	×	×	×	–	–
dḫ*aldini diruši*	–	–	–	–	–	–	–	–	–
dḫaldinaṷe LÚA.SIMEŠ	–	–	–	–	–	–	–	–	–
dḫaldini daši	–	–	–	–	–	–	–	–	–
dḫaldinaṷe KÁ	×	–	×	×	–	–	×	–	–
dḫaldini arni	–	–	–	–	–	–	–	–	–
dḫaldini ušmašini	×	×	×	×	×	×	×	–	–
DINGIRMEŠ dḫ*aldinini susini*	–	–	–	–	–	–	–	–	–
dḫ*aldini niribi*	–	–	–	–	–	–	–	–	–

Աղյուսակ 6.

Միհրի դռան դիցացանկից դուրս հիշատակվող աստվածություններ

	Մենուա Իշպուինորդի	Արգիշթի Մենուայորդի	Սարդուրի Արգիշթորդի	Ռուսա Սարդուրորդի	Ռուսա Էրիմենայորդի	Արգիշթի Ռուսայորդի	Ռուսա Արգիշթորդի	«վերջին արքներ»-ը	անհայտ պատկանելության
^{d}I(u̯)arša/^{d}Iubša	–	×	–	–	–	–	×	–	–
^{d}AMAR.UTU	–	–	–	–	–	–	×	–	–
^{d}Aniqu	–	–	–	–	×	–	×	–	–
^{d}Aššur	–	–	–	–	×	–	–	–	–
^{d}Eiduru	–	–	–	–	–	–	×	–	–

Գրականություն

Առաքելյան Բ. Ն., Քալանթարյան Ա. Ա., Կարախանյան Գ. Հ., Խանզադյան Է. Վ., Եսայան Ս. Տ. 1995 (խմբ.), Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները 16. Ուրարտական հուշարձաններ, պրակ III, Երևան:

Ավետիսյան Պ., Պետրոսյան Ա. 2010 (խմբ.), Խալդյան զորությամբ… Հոդվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիոտրովսկու 100-ամյակին: Երևան:

Բադալյան Մ. 2009, Տարին և Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակը, «Մերձավոր Արևելք» VI, 36–42:

Բադալյան Մ. 2011, Խալդի: Ուրարտուում միաստվածության զարգացման վերականգման փորձ, «Մերձավոր Արևելք» VII, 80–88:

Բադալյան Մ. 2012, Ուարուբանիի և Բագբարթուի հարաբերակցության շուրջ, «Մերձավոր Արևելք» VIII, 23–39:

Բադալյան Մ. 2013, Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռները (խորշեր), Մարության 2013, 82–94:

Գրեկյան Ե. Հ. 2004ա, Ուրարտական աստվածապետության առանձնահատկությունների շուրջ. Ուրարտուի արքաները (նախնական դիտարկումներ), ՄՄԱԵԺ XXIII, 315–338:

Գրեկյան Ե. Հ. 2004բ, Գյովելեքի ուրարտական արձանագրությունը, ՊԲՀ 1 (165), 224 – 252:

Գրեկյան Ե. Հ. 2005, Դրվագներ ուրարտա-մուծածիրյան հարաբերություն-ների պատմությունից, ՄՄԱԵԺ XXIV, 277 – 294:

Գրեկյան Ե. Հ. 2010, Սարդուրի անվան մեկնության մի նոր փորձ, Ավետիս-յան, Պետրոսյան 2010 (խմբ.) գրքում, 78 – 87:

Գրեկյան Ե. Հ. 2013, Տուշպա քաղաքը և բիայնական (ուրարտական) պե-տության կազմավորման որոշ հարցեր, Մարության 2013, 48 – 58:

Գրեկյան Ե. Հ. 2017, «Գինի» բառն ուրարտերենում, «Էջմիածին», Վաղար-շապատ, Մայր Աթոռ Սբ Էջմիածին, թիվ 1, էջ 41 – 54:

Գրեկյան Ե. Հ., Հմայակյան Հ. 2014, Միապաշտության դրսևորումները Հայկական լեռնաշխարհում, Հայագիտությունը և արդի ժամանակնե-րի մարտահրավերները, Հայագիտական միջազգային երկրորդ հա-մաժողով, Զեկուցումների ժողովածու, Երևան, 2014, 181 – 183:

Եղիազարյան Ա., Հարությունյան Ս., Պետրոսյան Ա., Ներսիսյան Վ. 2004, Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը (միջազգային գիտաժողովի զեկուցումները), Երևան:

Թումանյան Գ. 2005, Աշտարակի ուռուցը. Սրբազան ծառերի հնագույն պաշտամունքի հետքերը, Երևան:

Հմայակյան Հ. 2005, Հոգևոր ավանդույթների ժառանգորդությունը. Պտղա-բերության պաշտամունքից մինչև քրիստոնեություն, «21-րդ դար» 2 (8), Երևան, 165 – 175:

Հմայակյան Ս. Գ. 1986, Պաշտամունքային շինությունները, քրմությունը, ծեսերը և Տիեզերքի եռամասնության մասին պատկերացումն Ուրար-տուում, ՊԲՀ 1 (112), 113 – 133:

Հմայակյան Ս. Գ. 1990ա, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան:

Հմայակյան Ս. Գ. 1990բ, Կուեռա – Կուառ աստվածության պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում, ՊԲՀ 1 (128), 15 152 – 167:

Հմայակյան Ս. Գ. 1991բ, Վանի թագավորության լուսնաստվածը Երեմիա Մեղրեցու բառարանում, «Հայրենի եզերք» 8, Երևան, 34 – 37:

Հմայակյան Ս. Գ. 1994, Իշպուինե և Մինուա արքաների բարեփոխումների ծրագիրն ու բիայնական պետության և մշակույթի գոյացումը, Հայաս-տանի Հանրապետությունում 1991 – 1992 թթ. դաշտային հնագիտական

աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան՝ նվիրված Գ.Ա.Տիրացյանի հիշատակին, Զեկուցումների թեզիսներ, Երևան, 18–23:

Համայակյան Ս.Գ. 1995, Ուրարտական պետության և մշակույթի ձևավորման խնդրի շուրջը, Առաքելյան և այլք 1995 (խմբ.) գրքում, 105–106:

Համայակյան Ս.Գ. 2006, Էպիկական մի կերպար վանտոսյան արվեստում, Երևանի գեղարվեստի ակադեմիայի «Տարեգիրք», Երևան, 10–16:

Ղափանցյան Գր. 1940, Ուրարտուի պատմությունը (Հետազոտություն ըստ բևեռագիր աղբյուրների), Յերեվան:

Մատիկեան Ա.Վ. 1930, Արայ Գեղեցիկ, Համեմատական-քննական ուսումնասիրութիւն, Վիեննա:

Մարության Հ.Տ. 2013 (խմբ.), Հայաստանի մայրաքաղաքները, Գիրք I. Վան (Վան քաղաքի առաջին հիշատակության 2865-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի նյութերի ժողովածու [7–9 հոկտեմբերի 2010թ.]), Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2002, Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը (Կ.Ֆ. Լեման-Հաուպտի ծննդյան 140-ամյակի առթիվ), ՊԲՀ 2 (160), 243–270.

Պետրոսյան Ա. 2004, Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները, ՊԲՀ 2 (166), 205–233:

Պետրոսյան Ա. 2005, Ուրարտուի վերնախավի էթնիկական պատկանելության խնդիրը, ՊԲՀ 3 (170), 208–226:

Պետրոսյան Ա. 2006ա, Հայոց ազգածագման հարցեր, Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2006բ, Արամազդ. Կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր, Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2006գ, Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ, ՊԲՀ 2 (256), 256–284.

Պետրոսյան Ս.Գ. 1979, «Շարայի ցեղամիությունը» Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևելքում (մ.թ.ա. VI–V դդ.), ԼՀԳ 12 (444),65–75:

Ջահուկյան Գ.Բ. 1986, Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում, ՊԲՀ 1 (112), 43–58:

Քոսյան Ա.Վ. 2004, Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական սեպագիր աղբյուրների), Երևան:

Амаякян С.Г. 1990, Варуна-Ахурамазда и Уарубаине-Багмашту, в кн. Есаян, Арешян 1990, 48–49.

Арутюнян Н. В. 1966, Новые урартские надписи Кармир-Блура. Ереван:

Арутюнян Н. В. 1991, К чтению и интерпретации урартской культовой надписи “Мхери дур”, в кн.: Бромлей 1991, 121–129.

Арутюнян Н. В. 2001, Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван.

Биягов Л. Н. 1974, К вопросу об интерпретации Халди и Арубани-Багбарту, ԼՀԳ 11 (383), 98–101.

Бонгард-Левин Г. М., Ардзинба В. Г. 1988 (ред.), Древний Восток: этнокультурные связы. Москва.

Бромлей Ю. В. 1991 (отв. ред.), Мировая культура: Традиции и современность. Юбилейный сборник, посвященной 80-летию со дня рождения Б. Б. Пиотровского. Москва: Наука, 344 с.

Грантовский Э. А. 1970, Раняя история иранских племен Передней Азии. Москва.

Джаукян Г. Б. 1967, Взаимоотношение индоевропейских, хурритско-урартских и кавказских языков. Ереван.

Дьяконов И. М. 1963, Урартские письма и документы, Москва-Ленинград.

Дьяконов И. М. 1983, К вопросу о символе Халди, ДВ 4, 190–194.

Дьяконов И. М., Иванов В.В. 1980 (ред.), Древние языки Малой Азии. Москва.

Дьяконов И. М., Старостин С. А. 1988, Хуррито-урартские и восточнокавказские языки, в кн.: Бонгард-Левин, Ардзинба 1988, 164–207.

Есаян С. А., Арешян Г. Е. 1990 (ред.), Междисциплинарные исследования культурогенеза и этногенеза Армянского Нагорья и сопредельных областей. Сборник докладов, Ереван.

Иванов В. В. 1980, Анатолийские языки, в кн.: Дьяконов, Иванов 1980, 129–160.

Иванов В. В. 1988, Хеттская мифология, в кн.: Токарев 1980: 2/590–592.

Капанцян Г. А. 1944, Об урартском божестве Adarutha, ՀՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր», Հասարակական գիտություններ 6–7, 25–32:

Капанцян Г. А. 1947, Об урартском божестве Шебиту, Ереван.

Лосева И. М. 1962, Некоторые урартские ювилерные изделия с изображением ритуальных сцен (к вопросу об иконографии бога Халди и богини Арубани), в кн. Пигулевская и др. 1962, 300–311.

Меликишвили Г. А. 1954, Древневосточные материалы по истории народов Закавказья I. Наири-Урарту. Тбилиси.

Меликишвили Г. А. 1958, К вопросу о хето-цупанийских переселенцах в Урарту, ВДИ 2 (64), 40 – 47.

Меликишвили Г. А. 1947, К вопросу о древнейшем очаге урартских племен, ВДИ 4 (22), 21 – 29.

Меликишвили Г. А. 1948, Мусасир и вопрос о древнейшем очаге урартских племен, ВДИ 2 (24), 37 – 48.

Мещанинов И. И. 1978, Аннотированный словарь урартского (биайнского) языка. Ленинград.

Петросян А. 2004, Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди, Եղիազարյան և այլք 2004, 42 – 60.

Пигулевская Н. В., Каллистов Д. П., Кацнельсон И. С., Коростовцев М. А. 1962 (редколлегия), Древний мир. Сборник статей в честь академику В. В. Струве. Москва.

Пиотровский Б. Б. 1944, История и культура Урарту. Ереван.

Пиотровский Б. Б. 1959, Ванское царство (Урарту). Москва.

Токарев С. А. 1980 (гл. ред.), Мифы народов мира, том. 1 – 2. Москва.

Фрейданк Г. 1976, Новые данные об отношениях среднеассирийского царства с северными и северо-западными странами, ДВ 2, 86 – 88.

Хачикян М. Л. 1978, Диалектное чтенения хурритского языка, ДВ 3, 39 – 46, 260 – 261.

Хачикян М. Л. 1985, Хурритский и урартский языки, “Хурриты и урарты” 2. Ереван.

Adontz N. 1946, Histoire d’Arménie, Les origines, du Xe siècle au VIe (av. J. C.), Paris.

Andrae W. 1913, Die Stelenreihen in Assur, WVDOG 24, Leipzig.

Astour M. C. 1987, Semites and Hurrians in Northern Transtigris, in: Owen, Morrison 1987, 3 – 68.

Badalyan M. 2015, The Urartian Weather God Teišeba, AJNES 9/1, 125 – 142.

Baker H., Kaniuth K., Otto A. 2012, Stories of Long Ago. Festschrift für Michael D. Roaf, AOAT 397. Münster.

Baştürk M.B. 2009, Ayanis Tapinağı’ndakı Simgeler Işığında Urartu Kült Uygulamaları Üzerine, in: Sağlamtimur et al. 2009, 133 – 149.

Baştürk M.B. 2012, Doğu Anadolu’da Demir Çağlar İnanç Sistemlerinin Arkeolojik ve Filolojik Veriler Işığında İncelenmesi, Doktora Tezi. Ege Üniversitesi, İzmir.

Batmaz A. 2012, Ayanis Kalesi'nden Hayat Ağaci Inancına Ilişkin Yeni Bulgular, ArS 141, 39–50.

Batmaz A. 2013a, A New Ceremonial Practice at Ayanis Fortress: The Urartian Sacred Tree Ritual on the Eastern Shore of Lake Van, JNES 72/1, 65–83.

Batmaz A. 2013b, Urartu Dininde Kurban Kavramı ve Kurban Uygulamaları, "Belleten" 77/280, 801–832.

Beaulieu P.-A. 1997, The Cult of AN.ŠAR/Aššur in Babylonia, SAAB 11, 55–73.

Beckman G. 2003–2005, Pantheon, A. II. Bei den Hethitern, RlA 10, 308–316.

Belli O. 1979 [1981], Urartu Mitolojisi Üzerine Bir Deneme, AnAr 7, 61–78.

Belli O. 1980 [1982], Urartular'da Hayat Ağacı İnancı, AnAr 8, 237–246.

Belli O. 1999, The Anzaf Fortress and the Gods of Urartu, İstanbul.

Belli O. 2004a, Çivi Yazılı Kaya Kapıları ve Urartu Tanrıları, in: Belli 2004b, 103–117.

Belli O. 2004b (ed.), Urartu: Savaş ve Estetik / Urartu: War and Aesthetics. İstanbul.

Belli O., Dinçol A.M. 1980 [1982], Hazine Piri Kapısı ve Aşağı Zivistan Taş Ocakları / Die Inschrift von Hazine Piri Kapisi und die Steinbrüche um der Burg von Nieder-Ziwistan, AnAr 8, 167–179 / 180–190.

Belli O., Dinçol A.M., Dinçol B. 2009, Bronze Votive Rings with Assyrian Inscriptions found in the Upper Anzaf Fortress in Van, CollAn 8, 91–124.

Belli O., Salvini M. 2003, Two Clay Documents from Upper Unzaf Fortress Near Van, SMEA 45/2, 141–152.

Belli O., Salvini M. 2004, The Urartian Fortress of Kevenli and the Cuneiform Inscriptions by King Minua Found There, SMEA 46/2, 155–174.

Born H., U. Seidl 1995, Schutzwaffen aus Assyrien und Urartu. Sammlung Axel Guttmann IV, Mainz am Rhein.

Buccellati G., Kelly-Buccellati M. 1998 (eds.), Urkesh and the Hurrians. Studies in Honor of Lloyd Cotsen, Urkesh/Mozan Studies 3, Bibl.Mes 26. Malibu.

Burney Ch. A. 1993, The God Haldi and the Urartian State, in: Mellink et al. 1993, 107–110.

Calmeyer P. 1974, Zur Genese altiranischer Motive, II. Der leere Wagen, AMI 7, 49–74.

Calmeyer P. 1979, Zu den Eisen-Lanzenspitzen und der „Lanze des Ḫaldi“, in: Kleiss 1979, 183–193.

Calmeyer P. 1991, Some Remarks on Iconography, in: Merhav 1991, 311–319.

Calmeyer P., Seidl U. 1983, Eine frühurartäische Siegesdarstellung, AnSt 33, Special Number in Honour of the Seventy-Fifth Birthday of Dr. R. Barnett, 23th January, 1984, 103–114, Tab. 30–32.

Carruba O. 1979 (ed.), Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata, vol. I–II. Pavia.

Çevik N. 1999, Hayat Ağacı'nin Urartu Kült Törenlerindeki Yeri ve Kullanım Biçimi, AnAr 15, 335–367.

Çevik N. 2000, Urartu Kaya Mezarları ve Ölü Gömme Gelenekları, Türk Tarih Kurumu Yayinlari VI/58. Ankara.

Cheng J., Feldman M.H. 2007 (eds.), Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honore of Irene J. Winter by Her Students, CHANE 26: Leiden – Boston.

Çilingiroğlu A. 2001, Temple Area, in: Çilingiroğlu, Salvini 2001, 37–65.

Çilingiroğlu A. 2004, Silah, Tohum ve Ateş, in: Korkut 2004, 257–267.

Çilingiroğlu A. 2005, Ritual Ceremonies in the Temple Area of Ayanis, in: Çilingiroğlu, Darbyshire 2005, 31–37.

Çilingiroğlu A. 2007, Ayanis Tapınak Alanında Bir Ocak Ve Bereketlilik Kültü Ile Ilişkisi, in: Umurtak et al. 2007, 265–269.

Çilingiroğlu A. 2011, Urartu Dini / Urartian reigion, in: Köroğlu, Konyar 2011, 188–201.

Çilingiroğlu A. 2012, Urartian Temples, in: Kroll et al. 2012, 295–307.

Çilingiroğlu A., Darbyshire G. 2005 (eds.), Anatolian Iron Ages 5. The Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–10 August 2001. British Institute of Archaeology at Ankara Monograph No. 31, Ankara: The British Institute of Archaeology at Ankara.

Çilingiroğlu A., French D.H. 1994 (eds.), Anatolian Iron Ages 3, The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–12 August, 1990. British Institute of Archaeology at Ankara Monograph No. 16, Ankara: The British Institute of Archaeology at Ankara.

Çilingiroğlu A., Salvini M. 1995, Rusaḫinili in front of Mount Eiduru: The Urartian Fortress of Ayanis (7th Century B.C.), SMEA 35, 111–124.

Çilingiroğlu A., Salvini M. 1999, When was the Castle of Ayanis Built and What is the Meaning of the Word 'šuri'?, in: Çilingiroğlu, Matthews 1999, 55–60.

Çilingiroğlu A., Salvini M. 2001 (eds.), Ayanis I. Ten Year's Excavations at Rusaḫinili Eiduru-kai 1989–1998, DocAs VI. Roma: CNR-Istituto per gli studi di Micenei ed Egeo-Anatolici.

Çilingiroğlu A., Matthews R. J. 1999 (eds.), Anatolian Iron Ages 4. Proceedings of the Forth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Mersin, 19–23 May 1997, AnSt 49. London.

Collon D., George A. 2004 (eds.), Nineveh. Papers of the XLIXe Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7–11 July 2003. Part One, "Iraq" 66.

Cooper J. 2000, Assyrian Prophecies, the Assyrian Tree, and the Mesopotamian Origins of Jewish Monotheism, Greek Philosophy, Christian Theology, Gnosticism, and Much More, JAOS 120/3, 430–444.

Dalley S. 1986, The God Ṣalmu and the Winged Disk, "Iraq" 48, 85–101.

Dara M. 2014, Was Ḫaldi the Triumph Fire God of the Urartians?, "International Journal of the Society of Iranian Archaeologists" 1/1, 67–76.

Deller K. 1976, Materialen zu den Lokalpanthea des Königreiches Arrapḫe, "Summarium (Compte rendu) de la XXIème Rencontre Assyriologique Internationale", Or.NS 45/1–2, 33–45.

Diakonoff I. M. 1971, Hurrisch und Urartäisch, „Münchener Studien zur Sprachwissenschaft" N.F. Beiheft 6. München.

Diakonoff I. M. 1981, Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians, in: Morrison, Owen 1981, 77–89.

Diakonoff I. M. 1989, On Some New Trends in Urartian Philology and Some New Urartian Texts, AMI 22, 77–102.

Diakonoff I. M., Starostin S.A. 1986, Hurro-Urartian as an Eastern Caucasian Language. „Münchener Studien zur Sprachwissenschaft" N. F. Beiheft 12. München.

Dinçol A. M. 1994, Cultural and Political Contacts between Assyria and Urartu, "Tel Aviv" 21/1, 6–21.

Dinçol A. M., Kutlu T. 1996, Kurze Notiz über die Bedeutung des Götternamens Ḫaldi, AnAr 14, 213–216.

Djahukian G. B. 1992, Armenian Words and Proper Names in Urartian Inscriptions, in: Greppin 1992, 49–59.

Fales F. M. 2003 (Ed.-in-Chief), Continuity of Empire (?). Assyria, Media, Persia, HANE-M 5, Padova.

Frankena R. 1954: Tākultu: de sacrale maaltijd in het assyrische ritueel, Commentationes Orientales 2. Leiden.

Friedrich J. 1940, Aus verschiedenen Keilschriftsprachen, OrNS 9/1–2, 205–218.

Fuchs A. 1994, Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad. Göttingen.

Gelb I. J., Purves P. M., MacRae A. A. 1943, Nuzi Personal Names, vol. I–II, OIP 57. Chicago.

George A.R. 2004, House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia, "Mesopotamian Civilizations" 5. Winona Lake, Indiana (second printing).

Giovino M. 2007, The Assyrian Sacred Tree: A History of Interpretations, OBO 230, Fribourg – Göttingen: Fribourg.

Grayson A.K. 1975, Assyrian and Babylonian Chronicles, "Texts from Cuneiform Sources" 5. Locust Valley, New York.

Grayson A.K. 1991, Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114–859 BC), The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods, vol. II. Toronto – Buffalo – London.

Grayson A.K. 1996, Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC (858–745 BC), The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Assyrian Periods, vol. III. Toronto – Buffalo – London.

Grekyan Y.H. 2006, The Will of Menua and the Gods of Urartu, AJNES 1, 150–195.

Grekyan Y.H. 2015, The Gods Aššur and Ḫaldi in the Mountains / Dağlik Bölgenin Tanrilari: Haldi ve Assur, in: Işikli, Can 2015, 388–402.

Greppin J.A.C. 1992 (ed.), Proceedings of the Fourth International Conference on Armenian Linguistics (September 14–18, 1991, Cleveland, Ohio), Delmar, New York.

Haas V. 1994, Geschichte der Hethitischen Religion, HdO 15, Leiden–New York –Köln.

Harutyunyan (Harouthyounyan) N.V. 1984, La localisation du pays Meḫri des sources cunéiformes, "Anatolica" 11, 85–90.

Harutyunyan N.V. 2008, New Readings and Interpretations in Urartian Cuneiform Inscriptions, AJNES 3/1, 70–78.

Hmayakyan S., Simonyan L. 2014, Elements of Folk Calendar and Rites in Urartian Inscriptions, in: Kosyan et al. 2014, 198–206.

Holloway S.W. 2002, Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire, CHANE 10, Leiden – Boston – Köln.

Huehnergard J. 1987, Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription, "Harvard Semitic Studies" 32. Atlanta.

Işikli M., Can B. 2015 (eds.), International Symposium on East Anatolia – South Caucasus Cultures, vols. I–II. Cambridge.

Jakubiak K. 2008, Eski Dogubayazit – A Tomb or a Sanctuary?, in: Kühne et al. 2008, 403–412..

Karapetyan I., Yengibaryan N. 2010, A New Urartian Urn Burial from Argishtikhinili, ZA 100, 264–270.

Kaye A.S. 1991 (ed.), Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau on the Occasion of His Eighty-Fifth Birthday, vol. 2. Wiesbaden.

Kleiss W. 1979 (Hrsg.), Bastam I. Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen 1972–1975, „Teheraner Forschungen" IV. Berlin.

König F.W. 1953, Die Götterwelt Armeniens zur Zeit der Chalder-Dynastie (9–7. Jahrhundert v.Chr.), AfV 8, 142–171.

Korkut T. 2004 (Hrsg.), Anadolu'da Doğdu. 60. Yaşında Fahri Işık'a Armağan, Anadolu'da Doğdu / Festschriftfür Fahri Işık zum 60. Geburtstag. Istanbul.

Köroğlu K., Konyar E. 2011 (eds.), Urartu: Doğu'da Değişim / Urartu: Transformation in the East. İstanbul.

Kroll S., Gruber C., Hellwag U., Roaf M., Zimansky P. 2012 (eds.), Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium held in Munich 12–14 October 2007, AI 51, Louvain.

Kühne H., Czichon R.M., Kreppner F.J. 2008 (eds.), Proceedings of the 4th International Congress of the Archaeology of the Ancient Near East (29 March – 3 April 2004, Frei Universität Berlin). Vol. 1: The Reconstruction of Environment: Natural Resources and Human Interrelations through Time Art History: Visual Communication. Wiesbaden.

Lambert W.G. 1983, The God Aššur, "Iraq" 45/1, 82–86.

Lanfranchi G.B. 1983, Some New Texts about a Revolt against the Urartian King Rusa I, OA 22, 123–136.

Lanfranchi G.B. 2003, The Assyrian Expansion in the Zagros and the Local Ruling Elites, in: Fales 2003: 79–118.

Lanfranchi G.B., Parpola S. 1990, The Correspondence of Sargon II. Part II: Letters from the Northern and Northeastern Provinces, SAA 5. Helsinki.

Laroche E. 1948, Teššub, Ḫebat et leur cour, JCS 2, 113–136.

Laroche E. 1976a, Glossaire de la langue hourrite (première partie), RHA 34, 13–161.

Laroche E. 1976b, Panthéon national et panthéons locaux chez les Hourrites, Or.NS 45/1–2, 94–99.

Lehmann-Haupt C.F. 1907, Materialen zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, Neue Folge 9/3. Berlin.

Lehmann-Haupt C.F. 1910, Die historische Semiramis und ihre Zeit. Tübingen.

Lehmann-Haupt C.F. 1928–1935, Corpus Inscriptionum Chaldicarum, 1.–2. Lieferung. Berlin – Leipzig.

Lehmann-Haupt C.F. 1931, Armenien einst und jetzt II/2: Kultur, Herkunft und Verbleib der Chalder – Der Rückzug der zehntausend Griechen von der Ebene Alaschgert zum Schwarzen Meer. Berlin.

Levine B.A. 2005, Assyrian Ideology and Israelite Monotheism, "Iraq" 67/1, 411–427.

Liverani M. 1992, Studies on the Annals of Ashurnasirpal II. 2: Topographical Analysis, QGS. 4. Roma.

Masson E. 1981, Le panthéon de Yazılıkaya, Recherche sur les grandes civilisations, Synthèse no 3, Paris.

Mayer W. 1983, Sargons Feldzug gegen Urartu-714 v.Chr.: Text und Übersetzung, MDOG 115, 65–132.

Melikishvili G.A. 1965, Die Götterpaartrias an der Spitze des urartäischen Pantheons, Or.NS, 34/4, 441–445.

Mellink M.J., Porada E., Özgüç T. 1993 (eds.), Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors, Studies in Honor of Nimet Özgüç. Ankara.

Merhav R. 1991 (ed.), Urartu. A Metalworking Center in the First Millennium B.C.E., Jerusalem, Israel Museum Catalog 324.

Mettinger T.N.D. 2001, The Riddle of Resurrection: "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East, "Coniectanea Biblica Old Testament Series" 50. Stockholm.

Miglus P.A. 1984, Another Look at the "Stelenreihen" in Assur, ZA 74, 133–140.

Morrison M.A., Owen D.I. 1981 (eds.), Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians (in Honor of E.R. Lacheman on His 75th Birthday), Winona Lake, Indiana.

Nashef Kh. 1982, Die Orts- und Gewässernamen der mittelbabylonischen und mittelassyrischen Zeit, RGTC 5, Wiesbaden.

Neu E. 1996, Das hurritische Epos der Freilassung, 1. Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Ḫattuša, StBoT 32, Wiesbaden.

Owen D. I, Morrison M. A. 1987 (eds.), General Studies and Excavations at Nuzi, 9/1, SCCNH 2, Winona Lake, Indiana.

Owen D. I., Wilhelm G. 1995 (eds.), Edith Porada Memorial Volume (SCCNH 7), Bethesda, Maryland.

Parpola S. 1987, The Correspondence of Sargon II, Part I, Letters from Assyria and the West, SAA 1. Helsinki.

Parpola S. 1993, The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy, JNES 52/3, 161–208.

Parpola S. 1997, Assyrian Prophecies, SAA 9. Helsinki.

Parpola S. 2000, Monotheism in Ancient Assyria, in: Porter 2000b, 165–209.

Parpola S., Porter M. 2001, The Helsinki Atlas of the Near East in the Neo-Assyrian Period. Helsinki.

Pecorella P. E., Salvini M. 1984 (eds.), Tra lo Zagros e l'Urmia. Ricerche storiche ed archeologiche nell'Azerbaician Iraniano, InGr LXXVIII. Roma.

Petrosyan A. 2006, Haldi and Mithra/Mher, AJNES 1, 222–238.

Piotrovskij B. B. 1967, Urartu. The Kingdom of Van and Its Art. New York – Washington.

Porter B. N. 2000a, The Anxiety of Multiplicity: Concepts of Divinity as One and Many in Ancient Assyria, in: Porter 2000b, 211–271.

Porter B. N. 2000b (ed.), One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World. Chebeague Island, Maine.

Porter B. N. 2004, Ishtar of Nineveh and Her Collaborator, Ishtar of Arbela, in the Reign of Assurbanipal, in: Collon, George 2004, 41–44.

Postgate J. N. 1973, The Inscription of Tiglath-Pileser III at Mila Mergi, "Sumer" 29/1–2, 47–59.

Prince Takahito Mikasa 1998 (ed.), Essay on Ancient Anatolia in the Second Millennium B. C., "Bulletin of the Culture Center in Japan" 10, Wiesbaden.

Puhvel J. 1991, Names and the Numbers of the Pleiad, in: Kaye 1991, 1243–1247.

Radner K. 2012, Between a Rock and a Hard Place: Muṣaṣir, Kumme, Ukku and Šubria – the Buffer States between Assyria and Urarṭu, in: Kroll et al. 2012, 243–264.

Riemschneider M. 1963, Die urartäischen Gottheiten, Or.NS 32/2, 148–169.

Riemschneider M. 1965, Urartäischen Bauten in den Konigsinschriften, Or.NS 34/3, 312–335.

Roaf M. 2012, Towers with Plants or Spears on Altars: Some Thoughts on an Urartian Motif, in: Kroll et al. 2012, 351–372.

Sağlamtimur H., Abay E., Derin Z., Erdem A. Ü., Batmaz A., Dedeoğlu F., Erdalkıran M., Baştürk M.B., Konakçı E. 2009 (eds.), Altan Çilingiroğlu'na Armağan: Yukarı Denizin Kıyısında Urartu Krallığı'na Adanmış Bir Hayat / Studies in Honour of Altan Çilingiroğlu. A Life Dedicated to Urartu on the Shores of the Upper Sea. İstanbul.

Sallaberger W. 2003–2005, Pantheon, A. I. in Mesopotamien, RlA 10, 294–308.

Sagona A. 2004 (ed.), A View from the Highlands: Archaeological Studies in Honour of Churles Burney, ANES Supplement 12. Louvain.

Şahin S., Schwertheim E., Wagner J. 1978 (Hrsg.), Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens, Festschrift für F.K. Dörner zum 65. Geburstag am 28 Februar 1976, vols. 1–2. Leiden.

Salvini M. 1979, Una 'bilingue' assiro-urartea, in: Carruba 1979, 575–593.

Salvini M. 1987, La formation de l'état urartéen, Acta Anatolica E. Laroche oblata. Colloque anatolien, Paris, 1–5 juillet 1985", "Hethitica" 8, 393–411.

Salvini M. 1984, La storia della regione in epoca urartea, in: Pecorella, Salvini 1984, 9–51.

Salvini M. 1989, Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, SEL 6, 79–89.

Salvini M. 1993, Reflections about the Urartian Shrines of Stelae, in: Mellink et al. 1993, 543–548.

Salvini M. 1994, The Historical Background of the Urartian Monument of Meher Kapisi, in: Çilingiroğlu, French 1994, 205–210.

Salvini M. 1995, Geschichte und Kultur der Urartäer, Darmstadt.

Salvini M. 1998, The Earliest Evidences of the Hurrians before the Formation of the Reign of Mittanni, in: Buccellati, Kelly-Buccellati 1998, 99–115.

Salvini M. 2001, The Inscriptions of Ayanis (Rusaḫinili Eiduru=kai): Cuneiform and Hieroglyphic, in: Çilingiroğlu, Salvini 2001, 251–319.

Salvini M. 2002, Una stele di Rusa III Erimenaḫi dalla zona di Van, SMEA 44/1, 115–143.

Salvini M. 2004, Reconstruction of the Susi Temple at Adilcevaz on Lake Van, in: Sagona 2004, 245–275.

Salvini M. 2008, Corpus dei testi urartei, vol. I. Le iscrizioni su pietra e roccia: I Testi, DocAs VIII/1; vol. II, Le iscrizioni su pietra e roccia. Thesaurus, DocAs VIII/2; vol. III, Tavole, DocAs VIII/3, Roma.

Salvini M. 2012, Corpus die testi urartei, vol. IV. Iscrizioni su bronzi, argilla e altri supporti nuove iscrizioni su pietra paleografia generale, DocAs VIII/IV, Roma.

Salvini M., Wegner I. 2014, Einführung in die urartäische Sprache, Wiesbaden.

Sasson J.M. 1995 (Ed.-in-Chief), Civilizations of the Ancient Near East, vols. I–IV. New York.

Sayce A.H. 1882, The Cuneiform Inscriptions of Van, I–II, JRAS 14/3, 377–496; 14/4, 497–732.

Schwemer D. 2001, Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Wiesbaden.

Schwemer D. 2008, The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies. Part II, JANER 8/1, 1–44.

Seidl U. 1992, Ein urartäischer Dämonenkampf, APA 24, 143–157.

Seidl U. 2004, Bronzekunst Urartus, Mainz am Rhein.

Seidl U. 2005, The Urartian Ištar-Šawuška, in: Çilingiroğlu, Darbyshire 2005, 167–173.

Sevin V. 1987, Elazığ-Bingöl Illeri Yüzey Araştırması, 1986, AST 5/2, 1–44.

Sevin V. 2012, Van Kalesi Urartu Kral Mezarlari ve Altintepe Halk Mezarliği. Istanbul.

Sevin V. 2015, Hakkâri Taşları II: Gizemin Peşinde. TTK Yayinlari V. Dizi – Sayi: 9, Ankara.

Sevin V., Belli O. 1976–1977 [1977], Yeşilalıç Urartu Kutsal Alanı ve Kalesi / Urartian Sacred Area and Fortress at Yeşilaliç, AnAr 4–5, 367–379 / 380–393.

Sommerfeld W. 1995, The Kassites of Ancient Mesopotamia: Origins, Politics, and Culture, in: Sasson 1995, 917–930.

Stronach D. 2012, Urartu's Impact on Achaemenid and Pre-Achaemenid Architecture in Iran, in: Kroll et al. 2012, 309–320.

Taffet A. 1999, A Tentative Reconstruction of the Urartian Calendar of Festivals, AnAr 15, 369–381.

Taffet A., Yakar J. 1998, Politics and Religion in Urartu, in: Mikasa 1998, 133–152.

Tanyeri-Erdemir T. 2007, The Temple and the King: Urartian Ritual Spaces and Their Role in Royal Ideology, in: Cheng, Feldman 2007, 205–225.

Tarhan M.T. 1994, Recent Research at the Urartian Capital Tushpa, “Tel Aviv” 21/1, 22–57.

Tarhan M.T. 2000, Tushpa-Van Fortress: Researches and Excavations at the Mysterious Iron Age Capital / Tuşpa-Van Kalesi Demirçağ’in Gizemli Başkentinde Yapilan Araştirmalar ve Kazilar, in: Belli 2000c, 157–164.

Tarhan M.T. 2005, Uç Kale: Çavuştepe-Sardurihinili’nin Gizemli Yapısı ‘Kral Kültü Tapınağı”, AnAr 18/2, 115–136.

Tarhan M.T. 2011, Başkent Tuşpa / The Capital City Tushpa, in: Köroğlu, Konyar 2011, 288–335.

Tarhan M.T., Sevin V. 1975, Urartu Tapınak Kapıları ile Anıtsal Kaya Nişleri Arasındaki Bağıntı / The Relation between Urartian Temple Gates and Monumental Rock Niches, “Belleten” 39/155, 389–400 / 401–412.

Taşyürek O. A. 1978, Darstellungen des Göttes Haldi in der urartäischen Kunst, in: Şahin et al. 1978, 940–955, 7 Taf., 19 Abb.

Tiratsyan N. 2008, Luwian Gods in Urartu?, AJNES 3/1, 79–86.

Tischler J. 2001, Hethitisches Handwörterbuch, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 102. Innsbruck.

Umurtak G., Dönmez Ş., Yurtsever A. 2007 (eds.), Refik Duru’ya Armağan (Studies in Honour of Refik Duru), İstanbul.

van Driel G. 1969, The Cult of Aššur, “Studia Semitica Neerlandica” 13. Assen.

van Gessel B.H.L. 1998–2001, Onomasticon of the Hittite Pantheon, Parts I–II, HdO 33. Leiden – New York – Köln.

van Loon M.N. 1966, Urartian Art. Its Distinctive Traits in the Light of New Excavations. Istanbul – Leiden.

van Loon M.N. 1975, The Inscription of Ishpuini and Menua at Qalatgah, Iran, JNES 34/3, 201–207.

Vera Chamaza G.W. 2002, Die Omnipotenz Aššurs: Entwicklungen in der

Aššur-Theologie unter den Sargoniden Sargon II., Sanherib und Asarhaddon, AOAT 295. Münster.

Wegner I. 1995, Der Name der Ša(w)uška, in: Owen, Wilhelm 1995, 117–120.

Wegner I. 2007, Einführung in die hurritische Sprache. Wiesbaden.

Wiggermann F.A.M. 1999, Nergal. B. Archäologisch, RlA 9 · 3./4. Lieferung, 223–226.

Wilhelm G. 1982, Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter. Darmstadt.

Wilhelm G. 1995, The Kingdom of Mitanni in Second-Millennium Upper Mesopotamia, in: Sasson 1995, 1243–1254.

Wilhelm G. 1998, Die Inschrift des Tišatal von Urkeš, in: Buccellati, Kelly-Buccellati 1998, 117–143.

Wilhelm G. 2004a, Hurrian, in: Woodard 2004, 95–118.

Wilhelm G. 2004b, Urartian, in: Woodard 2004, 119–137.

Woodard R.D. 2004 (ed.), The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages. Cambridge.

Zimansky P.E. 2012a, Urartu as Empire: Cultural Integration in the Kingdom of Van, in: Kroll et al. 2012: 101–110.

Zimansky P.E. 2012b, Imagining Haldi, in: Baker et al. 2012, 713–723.

Հապավումներ

ԼՀԳ	Լրաբեր հասարակական գիտությունների (ВОН–Вестник общественных наук), Երևան
ՄՄԱԵԺ	Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Երևան
ՊԲՀ	Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան
ВДИ	Вестник древний истории, Москва
DV	Древний Восток, Ереван
КУКН	տե՛ս Арутюнян 2001
AfV	Arvhiv für Völkerkunde, Wien
AI	Acta Iranica, Leiden

AJNES	Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan
AMI	Archäologische Mitteilungen aus Iran, Neue Folge, Berlin
AnAr	Anadolu Araştırmaları (JKlF – Jahrbuch für Kleinasiatische Forschungen), İstanbul
ANES	Ancient Near Eastern Studies, Louvain
AnSt	Anatolian Studies. Journal of the British Institute at Ankara, London
AOAT	Alter Orient und Altes Testament, Kevelaer / Neukirchen-Vluyn
APA	Acta praehistorica et archaeologica, Berlin
ArS	Arkeoloji ve Sanat, İstanbul
AST	Araştırma Sonuçları Toplantısı, Ankara
Bibl.Mes	Bibliotheca Mesopotamica, Malibu
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East, Leiden–Boston–Köln
CollAn	Colloquium Anatolicum, İstanbul
CTU I	տես Salvini 2008
CTU IV	տես Salvini 2012
DocAs	Documenta Asiana, Roma
HANE-M	History of the Ancient Near East, Monographs, Padova
HdO	Handbuch der Orientalistic, Leiden – Boston
InGr	Incunabula Graeca, Roma
JANER	Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
JAOS	Journal of the American Oriental Society, Boston
JCS	Journal of Cuneiform Studies, New Haven
JNES	Journal of Near-Eastern Studies, Chicago
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society, London
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft, Berlin
OA	Oriens Antiquus, Roma
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis, Fribourg Suisse – Göttingen
OIP	Oriental Institute Publications, Chicago
Or.NS	Orientalia, Nova Series, Roma
QGS	Quaderni di Geografia Storica, Roma
RHA	Revue hittite et asianique, Paris
RGTC	Répertoire géographique des textes cunéiformes, Wiesbaden
RlA	Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischer Archäologie,

	Berlin – Leipzig – New York
SAA	State Archives of Assyria, Helsinki
SAAB	State Archives of Assyria *Bulletin*, Helsinki
SCCNH	Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians, Winona Lake/Maryland
SEL	Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico, Verona
SMEA	Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma
StBoT	Studien zu den Boğazköy-Texten, Wiesbaden
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orient-Gesellschaft, Leipzig/Berlin
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatischer Archäologie, Berlin – New York

ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԱՅԻՆ ԿԱՌՈՒՅՑՆԵՐԸ ԲԻԱՅՆԻԼԻ-ՈՒՐԱՐՏՈՒՈՒՄ

Երվանդ Գրեկյան

Ներածություն

Բիայնիլի-Ուրարտուի մայրաքաղաք Տուշպա-Վանի մերձավորությամբ արձանագրված «Մհերի դռան» դիցացանկն ընդգրկում է 48 դիցանուններ՝ չհաշված «երկրներ»-ի, «լեռներ»-ի և «լճերի/ջրեր»-ի անանուն աստվածություններին, «զոհաբերությունների աստվածներ»-ին, ինչպես նաև Խալդի աստծո տարբեր աստվածացված ասպեկտները և այլն[1]: Ենթադրվում է, որ տեքստում թվարկված զոհաբերությունները վերաբերում են ավելի քան յոթանասուն աստվածությունների[2]:

Մեր տեղեկություններն այդ աստվածությունների կերպարի, գործառույթների, պաշտամունքի հետ կապված ծեսերի մասին խիստ սահմանափակ են և առավելապես մտահայեցողական: Այդ նույնը վերաբերում է նաև պաշտամունքային կառույցներին: Ուրարտական տեքստերը թեև ենթադրում են պաշտամունքային կառույցների որոշակի բազմազանություն, սակայն, հնագիտորեն այդ կառույցներից նույնականացվում են մի քանիսը միայն և այն էլ՝ կապված մեկ գլխավոր աստվածության՝ Խալդի աստծո պաշտամունքի հետ:

Առաջին «տաճարներ»-ը

«Մհերի դռան» դիցացանկն արհեստական կառույց էր և Մենուայի իշխանության վերջում ուրարտական պետական դիցարանը

1 КУКН 38; CTU I, A 3–1.

2 Տե՛ս սույն ժողովածուում, «Ուրարտուի պետական դիցարանը»:

սահմանափակվում էր ոչ ավելի քան երկու տասնյակ աստվածություններով[3]: Իշպուինիի և Մենուայի վարած կրոնաքաղաքական քայլերի դրսևորումը երկրի ամենատարբեր հատվածներում այդ աստվածներին նվիրված քարակոթողների (⁽ᴺᴬ⁴⁾*pulusi*) կանգնեցումն էր, ինչը կարող էր լինել նոր տարածքներում նոր աստվածությունների պաշտամունքի ներդրման ուղղակի արտահայտությունը: Այլ հարց է, թե ինչու էին աստվածները «ներմուծվում» քարակոփ կոթողների տեսքով:

Հայտնի է, որ Ուրարտուում կոթողներն ունեցել են պաշտամունքային մեծ նշանակություն[4]: Ըստ ամենայնի՝ դրանք վաղնջական պատկերացումների վերապրուկ էին, երբ կոթողը կարող էր ընկալվել թե՛ իբրև ժայռ կամ լեռ, թե՛ իբրև ծառ, թե՛ իբրև հասկ կամ այդ բոլորը միասին՝ կապվելով, ընդհանրապես, պտղաբերության պաշտամունքի հետ: Հավանաբար, կոթողները սկզբնապես ամփոփել են այն բոլոր նախնական պատկերացումները գերբնականի մասին, որը դեռևս չէր տրոհվել առանձին ասպեկտներ կրող ուժերի, իսկ այդ ուժը մարմնավորող աստվածությունը դեռ չէր ստացել շատ ավելի ընկալելի՝ մարդկային դեմք ու կերպարանք:

Հայկական լեռնաշխարհին հարևանող սիրիա-միջագետքյան աշխարհում նման կոթողները հայտնի էին բավական վաղուց և հանդիպում են տարածաշրջանի մի քանի հուշարձաններում, ներառյալ՝ Աշշուրը[5], Հասանլուն[6], Մուջեսիրը[7] և այլն[8]: Հաշվի առնելով ուրարտական աստվածների խմբի հնարավոր ծագումը արևելատավրոսյան/հյուսիսմիջագետքյան գոտուց՝ բնական կլինի ենթա-

3 Grekyan 2006, 157ff.

4 Մանրամասն տե՛ս Riemschneider 1965, 331ff.; Diakonoff 1983, 191; Հմայակյան 1986, 118–119; նույնի՝ 1990 69f.; Salvini 1993 543ff.; նույնի՝ 1995, 168ff.; Çevik 1999 344ff.

5 Andrae 1913. Քննարկման համար տե՛ս և հմմտ. Saporetti 1974; Miglus 1984 133ff.; Dalley 1986, 88; Reade 2004, 455ff. etc.

6 Dyson 1977 551f.; նույնի՝ 1989 116ff., Figs. 1, 12, 14.

7 Boehmer 1973, 31ff. Taf. 11/3, 12/1–4, 13/1–2, 14/1–5; նույնի՝ 1979 143f., Taf. 26/b, Taf. 27/a–b.

8 Հին առաջավորասիական զուգահեռների համար տե՛ս Canby 1976, 113ff.; Hutter 1993 87ff.; Işik 1995, 60ff. ևն: Տե՛ս նաև Burney, Lang 1971, 149.

դրել, որ Ուրարտուում կոթողներ կանգնեցնելու ավանդույթը նույնպես կարող էր գալ այդտեղից[9]: Աշշուրի տաճարում արքաների և տարբեր պաշտոնյաների հետմահու(՞) ներկայացնող քարակոփ կոթողներ կանգնեցնելու երևույթը չէր կարող կապված չլինել Աշշուր աստծո պաշտամունքի հետ[10]: Այդ կոթողները կոչվում էին *ṣalmu* (պատկեր, արձան), ճիշտ այնպես, ինչպես և Ուրարտուում. ուրարտական կոթողներից մեկի վրա արձանագրված տեքստում հանդիպում է NU-*ni* ^{D}*ḫaldini* գրությունը[11], որը նշանակում է «Խալդիի պատկեր» (NU = *ṣalmu*)[12].

Այն տարածքները, որտեղ տեսնում ենք ուրարտական նմանատիպ առաջին կոթողների խմբերը, կարելի է դիտարկել իբրև յուրատեսակ լանդշաֆտ, սրբազան տարածք, ուր բնակվում էին աստվածները: Նման առաջին բաց սրբավայրը, որը համարվում է հնագույնն Ուրարտուում, գտնվում է Աշտակերտում (Եշիլալըչ): Այստեղ՝ Խալդիի «դարպաս»-ի մերձավորությամբ, պահպանվել են վեց ժայռափոր փոսորակներ, որոնք նախատեսված են եղել կոթողներ կանգնեցնելու համար.[13] Նման մեկ այլ վայր էր Քարահանը (ուրարտական տեքստերի Արծունիունի քաղաքը՞), ուր կերտված արձանախումբն ընդգրկում էր ութ կոթողներ[14]: Չորս կոթողներից կազմված բացօթյա սրբարան է եղել Ալթըն-թեփեում[15]: Եվս երեք կոթողներ են գտնվել Ազնավուրթեփեից[16]: Նման սրբարաններ են բացվել Տուշպայում[17] և Հայկաբերդ/Չավուշթեփեում (Սարդուրիխի-

---

9 Çilingiroğlu 1997, 106.

10 Տես սույն ժողովածուում, «Ուրարտուի պետական դիցարանը»

11 КУКН 20a текст I_{20}, II_{20}. Cf. CTU I, A 2–9A_{20} etc.

12 Borger 1978, 76 (No. 75).

13 Sevin, Belli 1976–1977 373f., Res. 2, Lev. VII/1–2.

14 Dinçol, Kavakli 1978; նույնի՝ 1978 [1979] 17ff.

15 Özgüç 1969, 2, 28f., 73f., Pls. 26–27.

16 Bora 2007, 5ff., Figs. 1–6.

17 Işik 1995, 1, 60f., Abb. 161; Tarhan 1994, 28f., Figs. 5–7; 2011, 322ff., Figs. 20a-d. նն

նիլի)[18]: Կոթողների և դրանց առջև հեղման ծես կատարող քրմերի պատկերների կարելի է հանդիպել ուրարտական կնքադրոշմների վրա[19]:

Ուրարտական բաց սրբարանների համար մեր ունեցած պատկերը շատ է հիշեցնում Հերոդոտոսի այն հաղորդումը հին պարսիկների մասին, ըստ որի՝ նրանք չունեին տաճարներ, իսկ ծեսերն իրականացնում էին բացօթյա[20]: Նույն կերպ և Դարեհ I-ի արձանագրություններում հիշատակված *ayādanā*-ն՝ «պաշտամունքի վայր»-ը[21] կամ «աստվածների տուն»-ը (é.⸢meš⸣ šá dingir.meš), ինչպես տրված է արձանագրության բաբելոնյան տարբերակում[22], նույնպես կարող էր լինել բացօթյա սրբավայր[23]:

Կարելի է կարծել, որ ուրարտական շրջանում կոթողն ինքը մարմնավորում էր ոչ միայն այն աստծուն, որի անունն արձանագրված էր տվյալ կոթողի վրա, այլև այն «տուն»-ը, որտեղ բնակվում էր այդ աստվածը: Մեզ հնարավոր է թվում Ուրարտուում կանգնեցված քարե կոթողներն ընդունել իբրև առաջին պաշտամունքային «կառույցներ», որոնք քիչ ավելի ուշ՝ արդեն «կայսերական» շրջանում, ձեռք կբերեն ճարտարապետական կառույցի իրենց ուրույն բնութագիրը:

Ուրարտական աղբյուրներում հիշատակվող պաշտամունքային կառույցները

$^{(GIŠ)}$KÁ$^{(MEŠ)}$

Ամենատարածված և առավել վաղ թվագրվող պաշտամունքային կառույցներն Ուրարտուում «դարպաս(ներ)»-ն էին: Դրանք ուրարտերեն կոչվում էին *šeštili*, բայց տեքստերում գրեթե միշտ հանդիպում են շումերագիր գրությամբ՝ $^{(GIŠ)}$KÁ: Ուրարտական ար-

18 Տես, օրինակ, Işik 1995, 47f., 60f., Abb. 159–160, 162–163.

19 Lehmann-Haupt 1907, 82 (Fig. 54). Տե՛ս նաև Işik 1986, 1ff.; Çevik 1999, 344 and n. 50–52 (Lev. IIa-b, ևն)

20 Herodotus, I. 131.

21 Schmitt 2009, 46 (F).

22 Malbran-Labat 1994, 95, 110 (§13).

23 Boyce 1985, 429.

ձանագրությունների դիվանում պահպանվել են «դարպաս(ներ)»-ի կառուցման մասին վկայող քանութ տեքստ՝ սկսած Իշպուինի Սարդուրորդու կառավարման շրջանից մինչև Ռուսա Արգիշթորդի: Հետաքրքիր է, որ հիշատակումների ճնշող մասը վերաբերում է Իշպուինիի և Մենուայի կառավարման շրջանին (քսաներեք տեքստ, տե՛ս Աղ. 1): Եվ թեև հետագա շրջանին վերաբերող, հատկապես Ռուսա Արգիշթորդու իրականացրած լայնածավալ քաղաքաշինության հետ կապված տեքստերն ամբողջությամբ չէ, որ մեզ են հասել և «դարպաս(ներ)-ի կառուցման մասին հիշատակումները բնականաբար կարող են և լինել ավելին, բայց այնուամենայնիվ կարելի է փաստել, որ Իշպուինին և Մենուան եղել են ամենաեռանդուն գործիչները, որոնց օրոք կառուցվել է ուրարտական պաշտամունքային կառույցների հիմնական մասը[24]:

«Դարպաս(ներ)»-ի կառուցումն Ուրարտուում կապվել է նախևառաջ Խալդիի պաշտամունքի հետ, իսկ դրանք սովորաբար կոչվել են «Խալդիի դարպաս» (^{D}*ḫaldiei* $^{(GIŠ)}$KÁ)[25]: Դա պատահական չէ, քանի որ «դարպաս(ներ)»-ը խորհրդանշում էին այն «տան» մուտքը, ուր ապրում էր Խալդին: Այդ «տուն»-ը ժայռն էր/լեռը, ինքը՝ Խալդին, անկասկած, լեռ-աստված էր կամ ժայռածին հերոս, ում պաշտամունքը միանշանակ կապվում էր ժայռերի հետ[26]:

«Դարպաս(ներ)»-ն իբրև ճարտարապետական կառույց Ուրարտուում ի հայտ են գալիս Իշպուինիի ժամանակ: Մեզ են հասել նման երեք ժայռափոր կառույցներ, որոնցից հնագույնը հայտնի է «Հազինե Փիրի քափըսը» անունով[27]: Հաջորդը Նազարաբաղ լեռան փե-

24 Տե՛ս նաև Grekyan 2006, 150f., Tab. 1–2:

25 «Միհերի դռան» արձանագրության կազմման շրջանից հետո հայտնի է ընդամենը մեկ վկայություն, որտեղ նշվել է Խալդիից բացի մեկ այլ աստվածությանը «դարպաս» կառուցելու մասին Դա Մահմուդաբադի կոթողն է, ուր ինչ-ինչ զոհաբերությունների համատեքստում հիշատակվում է «Շեբիթուի դարպաս»-ը (^{d}*šebituinau̯e* KÁ) Այս երևույթի մեկնաբանության համար տե՛ս Grekyan 2006, 152.

26 Diakonoff 1983, 192; Petrosyan 2004, 47; Grekyan 2015 388ff.

27 Diakonoff 1983, 192. Petrosyan 2004, 47; Grekyan (forthcoming).

շերին ընկած Աշոտակերտի «Խալդիի դարպաս»-ն է[28], իսկ երրորդ «դարպաս»-ը կերտվել է տերության մայրաքաղաք Տուշպայի մոտ[29]: Այս վերջինը նշանավոր «Միհերի դուռ»-ն է՝ աստվածների համար նախատեսված զոհաբերությունների իր ընդարձակ ցանկով:

⁽ᴱ́⁾*susi*

Հիմնական ճարտարապետական կառույցը, որը միանշանակ ծառայել է իբրև տաճար, դա «սուսի»-ն է[30]: Մինչ այժմ ուրարտական գրավոր աղբյուրներում պահպանվել է «սուսի»-տաճարի կառուցման քանմեկ վկայություն (Աղ. 1): Ամենավաղ հիշատակումները վերաբերում են Իշպուինիի և Մենուայի «համատեղ գահակալության» շրջանին: Հնագիտորեն վկայված առաջին նման տաճարը հայտնի է Վերին Անձավի ուրարտական ամրոցից և կառուցվել է Մենուայի կողմից[31]: Ինչպես վերը նշված «կոթող(ներ)»-ի և «դարպաս(ներ)»-ի դեպքում՝ այս անգամ նույնպես հիշատակումների մեծ մասը վերաբերում է Իշպուինիի և Մենուայի կառավարման շրջանին, ինչը ևս մեկ անգամ վկայում է, որ Խալդիի պաշտամունքի մաս կազմող կառույցների և կոթողների կանգնեցումը պետության գոյության սկզբնական փուլում կարող էր լինել բիայնական արքաների կողմից իրականացված հետևողական քաղաքականության արդյունք՝ մի կողմից մատնանշելով Խալդի աստծո պաշտամունքի

28 Sevin, Belli 1976–1977 367ff., Lev IV/3, Lev V/1, 3.

29 Salvini 1994, 205f.; Belli 2004a, 109ff. etc.

30 Առկա ուսումնասիրություններից տե՛ս Kleiss 1963/64, 1ff., Abb. 1–12; նույնի՝ 1988, 187ff., Abb. 18–27; նույնի՝ 1989, 265ff.; Özgüç 1966 40ff.; Burney 1966, 73ff.; Ussishkin 1994, 144ff.; Stronach 1967, 278ff., and also n. 29 (գրականության համար); նույնի՝ 2012, 309ff.; Tarhan, Sevin 1975, 390, n. 1 (գրականության համար); Rehm 2004, 173ff.; Tanyeri-Erdemir 2007, 205ff. and n. 5; Çilingiroğlu 2012, 295ff.

31 Belli 1999, 25. Խիստ թեական է այն կարծիքը, ըստ որի Աշոտակերտի «Խալդյան դարպաս»-ից վերև՝ արհեստական հարթակում բացված ժայռափոր փորվածքները նախատեսված են եղել «սուսի»-տաճարի հիմքերի համար: Ըստ այդմ, այդտեղ իբրև թե գոյություն ունեցած «սուսի»-ն համարվում է այդ տիպի ամենահին կառույցը: Տե՛ս և հմմտ. Genç 2015 [2016] 67ff.; Dan 2017, 161–185:

տարածումը նորանված երկրներում, իսկ մյուս կողմից՝ Խալդի աստծո քաղաքական իշխանության հաստատումն այդ երկրներում[32]:

Առայժմ հայտնի է տասնութ «սուսի»-տաճար, որոնք հաստատագրված են հնագիտորեն կամ կան դրանց գոյությունը փաստող որոշակի վկայություններ: Այդ հնավայրերն են՝ Վերին Անձավը[33], Գործոթը[34], Ազնավուրթեփեն[35], Արին-բերդը (Էրեբունի)[36], Արմավիրը (Արգիշթիխինիլի)[37], Հայկաբերդ/Չավուշթեփեն (Սարդուրիխինիլի)՝ իր զույգ տաճարներով[38], Քայալը-դերեն[39], Ալթըն-թեփեն[40], Կարմիր բլուրը («Վազա երկրի Թեյշեբայի քաղաք»)[41], Թոփրաքքալեն (Ռուսախինիլի Կիլբանիկայի)[42], Բաստամը («Ռուսայի փոքր քաղաք»)[43], Այանցը (Ռուսախինիլի Էիդուրուկայի)[44]: Միանշանակ, «սուսի»-տաճար է եղել Արծկե-Քեֆքալեում («Զիուկունի երկրի Խալդիի քաղաք»)[45]: Հնարավոր է, «սուսի»-տաճարներ են եղել Լիվարում[46] և Վերախրամում[47], գուցե նաև՝ Կալատգահում[48]: Շուշանց/Քենոլիից հայտնի սեպագիր նյութը ևս վկայում է, որ այստեղ եղել է «սուսի»-տաճար[49]:

32 Grekyan 2006, 152f. and n. 25.

33 Belli 1999, 24ff., Figs. 14–16.

34 Tarhan, Sevin 1976–1977, 283f., Fig. 1.

35 Balkan 1960, 99ff.; idem. 1964, 237ff., Figs. 1–2; Boysal 1961, 200ff., Pl. 2.

36 Оганесян 1961, 31 сл., рис. 12–14; նույնի՝ 1980, 49 сл., рис. 39–40.

37 Karapetyan 2010, 36ff., Fig. 4.

38 Erzen 1976–1977, 6ff., Res. 8–12, Lev. VII–IX; նույնի՝ 1978, 8ff., Lev. VIII/b.

39 Burney 1966, 68ff., Pls. 5–6.

40 Özgüç 1963 [1964], 45ff./53ff., Plan 2–3, Pl. XII–XIII. ևն.

41 Dan 2010, 44ff.

42 Erzen 1976–1977, 19ff., Res. 17, Lev. XI/2, XII/1–3.

43 Kleiss 1972, 32ff., Abb. 27; Salvini 2005, 371ff.

44 Çilingiroğlu 2001, 37ff., Figs.

45 Seidl 1974, 115ff.; Salvini 2004 245ff.

46 Kleiss, Kroll 1977, 57.

47 Kleiss 1974, 91, Abb. 11.

48 Kleiss, Kroll 1977, 71.

49 Belli, Salvini 2004, 164ff.

É

Այս շումերագիրը նշանակում է «տուն», իսկ մեծաթիվ կիրառումներից մի քանիսը վերաբերում են «Խալդիի տան»-ը[50]: Առայժմ դժվար է միանշանակ նշել, թե ինչ էր իրենից ներկայացնում այդ կառույցը: Էրեբունիից հայտնաբերված շինությունը, որի պատին *in situ* պահպանվել է Արգիշթի Մենուայորդու կողմից Խալդի աստծո համար «տուն» կառուցելու մասին հայտնող արձանագրությունը[51], պատկերացվել է որպես քառակող աշտարակաձև կառույց՝ կից պորտիկով[52]: Սակայն, վերջին տարիներին Էրեբունիում իրականացված պեղումներն աստիճանաբար ուրվագծում են ամրոցի նախնական ճարտարապետության այլ պատկեր, քան վերականգնվել է խորհրդային ժամանակներում[53]: Հետագա պեղումները, պետք է հուսալ, հնարավորություն կտան էլ ավելի հստակեցնելու մեր պատկերացումները Խալդիի «տան» ճարտարապետական տեսքի մասին: Համենայն դեպս, արտահայտված կարծիքը՝ Խալդիի «տան» և «սուսի»-տաճարի նույնականության մասին, չպետք է բացառել[54]: Այստեղ հետաքրքիր է, որ Էրեբունիի «Խալդիի տան»՝ վերը հիշված կառույցն ունեցել է որմնախորշ՝ խորհրդանշական դռան տեսքով[55]:

É.DINGIR$^{\mathbf{MEŠ}}$

«Աստվածների տուն» (ասուր. *bīt ilāni*$^{\text{MEŠ}}$) անվանված այս տաճարը գտնվել է Մուծածիրում և հիշատակվում է Ռուսա Սարդուրորդու թողած երկլեզու արձանագրությունների ասորեստանյան տարբերակներում[56]: Ուրարտական տեքստերը որպես համարժեք

50 КУКН 200_{1-3}, 201_{1-3}, 269_{1-4}, ևն; CTU I, A 8 – 18_{1-3}, A 8 – 19_{1-3}, A 9 – 15_{1-4}, 12 – 1 II_{9}, ևն.

51 КУКН 202; CTU I, A 8 – 24.

52 Оганесян 1961; 51 сл., рис. 25a – b, 27; նույնի՝ 1980, 59 сл., рис. 45 – 46.

53 Stronach et al. 2010, 99ff.; Deschamps *et al.* 2011, 121ff.; Deschamps *et al.* 2012, 148ff.

54 Հովհաննիսյան 1968, 11; КУКН 200, n. 1.

55 Stronach *et al.* 2010, 110ff., Tab. 32/2, 33/1 – 2; Deschamps *et al.* 2011, 127, .Figs. 2, 4, Tab. 18/1.

56 КУКН 387, ассир. текст$_{12}$; CTU I, A 10 – 3 $Vo_{41'}$, A 10 – 4 $Vo_{14'}$, A 10 – 5 $Vo_{11'}$.

օգտագործում են É.BÁRA շումերագիրը[57]: Դժվար է միանշանակ պնդել, թե այդ տաճարը որքանով է արտահայտել ուրարտական տաճարաշինության ավանդույթները կամ հակառակը՝ արդյո՞ք ուրարտական տաճարաշինությունն ազդվել է Մուծածիրի տաճարից: Վերջինիս միակ պատկերը պահպանվել է Խորսաբադի պալատի բարձրաքանդակներից մեկում՝ Մուծածիրի գրավումն ու թալանը պատկերող պատկերաշարում[58], և հիմք հանդիսացել առաջարկելու համար տաճարի տեսքի տարբեր վերակազմություններ[59]:

É.BÁRA

Ուրարտական սեպագրում կիրառված այս շումերագիրը նշանակում է «(աստծո) պատվանդան, սրբարան»[60]: Առայժմ հայտնի ութ հիշատակումներից երեքը հստակ վերաբերում են Խալդի աստծո «սրբարան»-ին (ᴰ*ḫaldiei* É.BÁRA)[61]: Մնացյալ դեպքերում խոսքը կարծես վերաբերում է կառույցների մի համալիրի, որը կարող էր ընդգրկել անգամ մի ամբողջ «քաղաք»: Մասնավորապես, որպես É.BÁRA է հանդես գալիս «Ռուսայի փոքր քաղաք» (ᵐ*rusai* URU.TUR) անվանված ուրարտական ամենախոշոր ամրոցը՝ Բաստամը[62]: Թե՛ այս, և թե՛ É.BÁRA-ի կիրառության մյուս դեպքերը հուշում են[63], որ շումերագիրն ունեցել է ընդհանրական իմաստ և որ հարկավոր չէ դրա տակ տեսնել կոնկրետ ճարտարապետական-պաշտամունքային կառույց[64]: Ավելին, կարելի է կարծել, որ ուրարտական այս կամ այն քաղաքը, լինի դա Սարդուրիխինիլին, Ռուսախինիլի Էիդուրուկային

57 КУКН 387_{12}; CTU I, A 10–3 Ro_{58}, A 10–5 $Ro_{12'}$.

58 Botta, Flandin 1849, Pl. 142–143.

59 Тревер 1953, 69ff., Tab. 64; Stronach 1967, 281f.; նույնի՝ 2012, 309ff.; Ussishkin 1994, 147; Boehmer 1993–1997, 446ff.; Çilingiroğlu 2012, 300ff.; Karaosmanoğlu, Yilmaz 2013–2014 [2014], 120ff, Tab. XVII/1–2.

60 Borger 1978, 143 (No. 344).

61 КУКН 247_{3}, 424_{12}; CTU I, A12–1 II_{6-7}, A12–2 II_{1}, A12–3_{5}.

62 КУКН 419_{1-2}; CTU I, A12–7_{1-2}.

63 Հմմտ. CTU I, A9–17_{3}, A12–1 VI_{6-7}, A12–4 $II_{3'}$, A12–9_{5-6}.

64 Grekyan 2017, 110. Տե՛ս նաև Erzen 1976–1977, 13f.; Հմմտ. Հմայակյան 1986, 113–114; նույնի՝ 1990, 65–66; Diakonoff 1991, 13, n. 3, 30.

կամ «Զիուկունի երկրի Խալդիի քաղաք»-ը, կարող էր համարվել և ըստ ամենայնի՝ համարվել է Խալդի աստծո «սրբարան»:

iarani

Այս կառույցը հիշատակվում է Քելիշինի երկլեզու արձանագրության ուրարտական տեքստում[65]: Ասորեստանյան տեքստը սույն բառի համար տալիս է *parakku* զուգահեռը[66], որն ունի բազում նշանակություններ, ինչպես, օրինակ, վերը նշված «(աստծո) պատվանդան, սրբարան» իմաստը (շումերագիր՝ É.BÁRA)[67]: Ուրարտական տեքստերում *iarani*-ն հիշատակվում է ևս մեկ անգամ, Մենուայի կողմից դեպի տերության արևմտյան սահմաններ ձեռնարկված արշավանքի նկարագրության մեջ: Դրանում նշվում է, որ ուրարտական արքան նվաճված Շեբեթերիա քաղաքում կառուցել է Խալդիի *iarani*[68]: Հետաքրքիր է, որ երկու դեպքերն էլ վերաբերում են Ուրարտուի ծայրագավառային կամ դրանից այն կողմ ընկած գոտիներին: Բուն Ուրարտուից հայտնաբերված որևէ տեքստում նման կառույց երբեք չի հիշատակվում, ինչը կարող է հուշել, որ այն բնորոշ չէր ուրարտական պաշտամունքային ճարտարապետությանը և կարող էր ներկայացնել սիրիամիջագետքյան ավանդույթներով կառուցված ինչ-որ պաշտամունքային շինություն[69]:

$^{(É)}$*adunusi*

$^{(É)}$*adunusi* կոչվող կառույցը հիշատակվում է բացառապես Ք.ա. 7-րդ դ. տեքստերում՝ Ռուսա Արգիշթորդու հիմնադրած քաղաքների «սուսի»-տաճարների արձանագրություններում: Այդ տերմինը հանդես է գալիս այնպիսի համատեքստում, ուր հիշատակվում են նաև «զենքեր» և տարբեր սրբազան իրեր[70]: Հետևաբար, կարելի է կար-

---

65 КУКН 30, урарт. текст$_{5}$; CTU I, A 3–11 Ro$_{5}$.

66 КУКН 30, урарт. текст$_{4-5}$; CTU I, A 3–11 Vo$_{4-5}$.

67 CAD, P, 2005, 145ff. (*parakku* A).

68 КУКН 30$_{13-14}$; CTU I, A 5–5$_{13-14}$.

69 Տե՛ս Salvini 1979, 580, n. 21-ում նշված գրականությունը: Համադրության համար տե՛ս նաև Հմայակյան 1986, 114–116.

70 Տես, օրինակ, CTU I, A 12–1 IV$_{2,5}$.

ծել, որ ⁽ᴱ́⁾*adunusi*-ն մի կառույց էր, ուր պահվել են Խալդի աստծուն ընծայված զենքերն ու տաճարապատկան այլ իրեր: Ըստ այդմ, այն կարող էր լինել տաճարի հետ կապված կառույց, հնարավոր է՝ պահեստ, զուրկ պաշտամունքային նշանակությունից[71]:

ᴱ́*sir*(*i*)*ḫani*

Ինչպես ⁽ᴱ́⁾*adunusi*-ն, ᴱ́*sir*(*i*)*ḫani* կոչվող կառույցները նույնպես հանդես են գալիս բացառապես Ռուսա Արգիշթորդու տեքստերում՝ նրա հիմնադրած «սուսի»-տաճարների արձանագրություններում[72]: Սակայն, առայժմ հնարավոր չէ հստակ վերհանել այդ կառույցի բուն նշանակությունը: Ի տարբերություն ⁽ᴱ́⁾*adunusi*-ի, ᴱ́*sir*(*i*)*ḫani*-ն հիշատակվում է ծես/ծիսական արարողություն և զոհաբերություն նկարագրող, ցավոք, առայժմ քիչ հասկանալի տեքստում: Այդ կառույցը գտնվել է «սուսի»-տաճարի մոտ՝ նրա «առջև» (ᴱ́*sirḫanini susinika*), ինչ-որ կերպ կապվում է կենդանիների զոհաբերությունների հետ (*zadini* ŠUM ᴱ́*sirḫani*)[73]: Ակնհայտ է, որ կառույցն ունեցել է պաշտամունքային նշանակություն[74]: Հաշվի առնելով կառույցի կապը զոհաբերությունների հետ, նաև այն փաստը, որ տեքստերը կարծես տարբերակում են Խալդիի համար արված զոհաբերությունները, որ իրականացվել են Խալդյան դարպասների առջև (ᴰ*ḫaldie išani šini zadini* ŠUM ᴰ*ḫaldina* KÁ-*kai*)[75], ապա, միգուցե, կարելի է այստեղ տեսնել մի կառույց, որտեղից զոհաբերությունների/ծեսերի ժամանակ դուրս են բերվել և դրվել ուրարտական մյուս աստվածների բրոնզե արձանիկները[76], ինչպիսին հայտնաբերվել է, օրինակ, Կարմիր-բլուրի պեղումներից[77]:

71 Batmaz 2015, 145f., 151.

72 CTU II 181f.

73 Տես, օրինակ, CTU I, A 12–1 $II_{10-11.}$

74 Հմմտ. Diakonoff 1989, 96f.; նույնի՝ 1991, 15, n. 26.

75 Տես, օրինակ, CTU I, A 12–1 $III_{1-2.}$

76 Տե՛ս նաև Арутюнян 1966, с. 24.

77 Կարմիր-բլուրից է ծագում Թեյշեբայի բրոնզե արձանիկը: Դարաբեյից գտնված արձանիկը, ենթադրվում է, ներկայացրել է Վարուբանի աստվածուհուն, տե՛ս Piotrovskij 1967, 52f., Fig. 33, Pl. 15.

Այլ կառույցներ

Ուրարտական տեքստերից հայտնի են նաև մի քանի այլ կառույցների անվանումներ, ինչպիսիք են՝ ^{É}*barzu/idib(i)duni*[78], *irididuni*[(?)][79], ^{É}*ṭulurini*[80], *qudulani*[81] և ^{É}*ašiḫusi*-ն[82]: Սակայն, այստեղ մեծ է անորոշությունը: Այդ կառույցներից առաջին երկուսը կարող էին լինել ռազմական նշանակության շինություններ: ^{É}*ṭulurini*-ն հիշատակող արձանագրության համատեքստը թեև չի բացառում այստեղ տեսնելու պաշտամունքային ինչ-որ կառույց, սակայն, ավելին ասել առայժմ հնարավոր չէ[83]: «Կառույց, շենք, շինություն» ընդհանրական նշանակությունը կարող էր ունենալ *qudulani*-ն[84]: Ինչ վերաբերում է ^{É}*ašiḫusi*-ին, ապա այն, սովորաբար, դիտարկվում էր իբրև «զոհաբերության տուն, զոհարան»՝ կապելով *ašḫ(u)*- բայի հետ, որից կազմվում են «զոհել», «զոհաբերություն» բառերն ուրարտերենում[85]: Սակայն, վերջերս առաջարկված նոր ստուգաբանությունը հուշում է, որ այն կարող էր լինել պալատական տիպի կառույց՝ «հանդիսությունների սրահ»[86]:

Պետական գաղափարախոսությունը և «տաճար» հասկացությունն Ուրարտուում

Որքան էլ տարօրինակ թվա, Ուրարտուի պատմության՝ այսպես կոչված «կայսերական» փուլից սկսած Ուրարտուում անգամ պետական/պաշտոնական դիցարանի աստվածություններին նվիրված տաճարների կամ ճարտարապետական կառույցների գոյության

78 КУКН 46, 114–116, 278a, 481; CTU I, A 5–60–64, A 9–19.

79 CTU I, A 5–78$_{2-3}$.

80 КУКН 98$_{1-2}$; CTU I, A 5–34$_{1-2}$.

81 КУКН 36 I$_4$, II$_4$, 38b$_{11}$, 392$_5$, 424$_7$; CTU I, A 3–2$_{4, 9}$, A 3–12$_{11}$, 10–6$_{4'}$, A 12–1 I$_9$, A 12–2 I$_7$.

82 КУКН 108–109, 111, 192, 265; CTU I, A 5–65A–C, A 8–30, A 9–20, A 12–10.

83 Տես նաև Belli, Salvini 2004, 164.

84 Տես КУКН, Лексика урартского языка, стр. 459.

85 КУКН, Лексика урартского языка, стр. 437 сл.

86 Wilhelm, Akdoğan 2011, 219ff.

վկայություններ գոնե առայժմ հայտնի չեն։ Դրա պատճառը կարող էր լինել երկրում իշխող գաղափարախոսությունը՝ կենտրոնացված բիայնական արքայատան հովանավոր աստվածության՝ Խալդիի պաշտամունքի շուրջը[87]։

Խալդիի պաշտամունքի բացարձականացման վկայությունն էր այն, որ Ուրարտուում պաշտամունքային բոլոր արարողությունները կատարվել են Խալդիի «սուսի»-տաճարում, «խալդյան դարպասներ»-ի կամ «խալդյան կոթողներ»-ի առջև։ Տպավորություն է ստացվում, որ Ուրարտուում ընդհանրապես «տաճար» հասկացությունը կարող էր ընկալվել իբրև «Խալդիի տաճար»[88]։ Անգամ Կարմիրբլուրից, որը կրում էր տարերքի/պատերազմի աստված Թեյշեբայի անունը (^{D}*teišebaini*/^{D}IM-*ni* URU)[89], ոչ միայն հայտնի չէ որևէ կառույց, որը կարող էր համարվել Թեյշեբայի տաճար, այլև ավելին՝ Կարմիրբլուրից մենք չունենք այդ աստծո պաշտամունքին առնչվող որևէ առանձնահատուկ վկայություն՝ բացառությամբ այլ աստվածների հետ նրա համար ևս նախատեսված զոհաբերության մասին հիշատակության։ Փոխարենը՝ քաղաքում եղել են Խալդիի «սուսի»-տաճար և «խալդյան դարպասներ»[90], այստեղ Խալդին ունեցել է իր «տուն»-ը (^{D}*ḫaldinie* É)[91], ծեսերն իրականացվել են «Խալդիի (և) Վարուբանիի առջև» (^{D}*ḫaldika* ^{D}*'arubainika*)[92], «խալդյան դարպասներ»-ի (^{D}*ḫaldinani* KÁ-*kai*) կամ Խալդի աստծո «սուսի»-տաճարի առջև (*susinika*)[93]։

Այս նույն իրավիճակի հետ գործ ունենք նաև այն դեպքերում, երբ նոր հիմնադրված քաղաքներն իրենց անվան մեջ որպես բաղադրիչ կրել են այն լեռան/աստվածության անունը, որի «առջև»

87 Ղափանցյան 1940, 112 և հաջորդիվ; Diakonoff 1983, 190ff.; Salvini 1987, 405; նույնի՝ 1989; 86; Taffet, Yakar 1998, 133f., 144ff.; Grekyan 2005, 39ff.

88 Petrosyan 2006, 261.

89 КУКН 422, 424_{2}; CTU I, A 12–2 I_{2}, CTU IV, B 12–15, CB Ay-4_{1}.

90 Տես, օրինակ, КУКН 424_{1-2}; CTU I, A 12–2 I_{1-2}։.

91 КУКН $424_{14, 20-21}$; CTU I, A 12–2 $I_{3, 9-10}$.

92 КУКН 424_{15}; CTU I, A 12–2 I_{4}.

93 КУКН 424_{16-18}; CTU I, A 12–2 II_{5-7}.

և կառուցվել են: Խոսքը, մասնավորապես, վերաբերում է ^{m}*rusaḫinili* ^{KUR}*qilbanikai* (Թոփրաքքալե), ^{m}*rusaḫinili* ^{KUR}*eidurukai* (Այանց/Այանիս) ու թերևս՝ ^{m}*argišteḫinili* ^{KUR}*artarabšakai* քաղաքներին: Ինչպես հայտնի է, Կիլբանին լեռ-աստված էր, ենթադրվում է՝ Վարագա լեռը[94], հիշատակվում է «Մհերի դռան» արձանագրության մեջ[95], սակայն, Ռուսախինիլի Կիլբանիկայիից մենք չունենք այդ աստծուն նվիրված տաճարի կամ նրա պաշտամունքին առնչվող որևէ վկայություն: Նույնը վերաբերում է Էիդուրու աստծուն, այն է՝ Սիփան լեռը[96]: Վերջինիս «առջև» կառուցված Ռուսախինիլի Էիդուրուկայիի «սուսի»-տաճարի ընդարձակ արձանագրության մեջ թեև հիշատակվում է Էիդուրուն, որի համար սահմանված էր մեկ ոչխարի զոհաբերություն՝ տեքստում թվարկված մյուս աստվածների հետ զուգահեռ[97], սակայն, այնուամենայնիվ, այստեղից հայտնի չէ որևէ կառույց կամ կոթող, որը կարող էր կապվել այդ աստծո պաշտամունքի հետ: Ինչպես Կարմիր-բլուրի ընդարձակ արձանագրության դեպքում՝ այստեղ ևս տեքստը նշում է Խալդիի «սուսի»-տաճարի կամ Խալդիի և Վարուբանիի առջև կատարվելիք զոհաբերությունների ու ծեսերի մասին[98]: Այդ նույնը կարելի է ասել նաև Արգիշթիխինիլի Արտարաբշակայիի մասին: Արտարաբշան, որ նույնացվում է Աքչադաղի կամ Ծաղկանց (Ալադաղլար) լեռների որևէ գագաթի հետ[99], ամենայն հավանականությամբ երկրպագվել է իբրև աստվածություն: Սակայն, նրա անունը, ինչպես Էիդուրուն, անգամ չի հիշատակվում «Մհերի դռան» արձանագրության մեջ և առայժմ հայտնի չէ նրա հնարավոր պաշտամունքի որևէ վկայություն:

Ինչ վերաբերում է ուրարտական մի քանի ծիսապաշտամունքային տեքստերում հիշատակված և, ամենայն հավանականությամբ, տաճարի հետ կապված քրմական/սպասարկող անձնակազմի ներ-

---

94 Salvini 2002, 130, 133.

95 КУКН 38 текст I_{18}, текст II_{31}; CTU I, A 3–$1_{18, 62}$.

96 Çilingiroğlu, Salvini 1995, 120.

97 CTU I, A 12–1 $II_{1.}$

98 CTU I, A 12–1 $II_{9-11.}$

99 Salvini 2012, 183.

կայացուցիչներին՝ LÚ*palagi*[100] և LÚ*au̯eitini*[101] կոչվող անձանց խմբերին, ապա այստեղ նույնպես մեծ է անորոշությունը[102]: Առայժմ հայտնի չէ, թե արդյո՞ք ամեն մի աստված ունեցել է իրեն սպասարկող առանձին քուրմը, ինչը տեսնում ենք, օրինակ, խեթերի մոտ[103]: Այանցի տեքստերից մեկում Վարուբանի աստվածուհու մարդ(կանց) (LÚ D'*aruba*) հիշատակության փաստը[104], մի կողմից, մղում է ենթադրելու նման հնարավորություն, բայց մյուս կողմից պետք է նկատի ունենալ, որ Վարուբանին կարող էր պարզապես լինել Խալդի աստծո իգական կրկնակը, նրա իգական կողմի կրողը[105]: Ամեն դեպքում, եթե անգամ ընդունենք առանձին աստվածներին սպասարկող քրմերի գոյության հնարավորությունը, ինչը հավանական է, ապա, առկա փաստերից դատելով, նրանց պաշտամունքն ու ծեսերը կարող էին իրականացվել ոչ այլուր, քան Խալդի աստծո տաճարում կամ նրա հետ կապված պաշտամունքային որևէ կառույցի առջև[106]:

Եթե ընդունենք, որ Ուրարտուում «տաճար» ասելով պետք է հասկանալ «Խալդիի տաճար», հատկապես, երբ խոսքը վերաբերում է «սուսի»-տաճարներին, ապա Խալդիից հետո եկող այնպիսի մեծ աստվածների տաճարների բացակայության ֆոնին, ինչպիսիք էին Թեյշեբան, Շիվինին կամ Կուեռան, չափազանց տարօրինակ է թվում այն փաստը, որ ուրարտական արքաներ Արգիշթի Մենուայորդին և Սարդուրի Արգիշթորդին երկու «սուսի»-տաճարներ են

100 КУКН 424_{14}; CTU I, A 12–1 II_{9}, 12–2 II_{3}.

101 КУКН 425_{x+2}; CTU I, A 12–1 III_{11}, 12–2 III_{2}.

102 Հավանական մեկնաբանության համար տես, օրինակ, Diakonoff 1991, 14, n. 19. Հմմտ. նաև LÚ*šeluini*, LÚ*urbikani* և LÚ*purunurdani* կոչվող անձանց խմբերը, ովքեր հանդես են գալիս Վազա երկրի Արգիշթիխինիլի քաղաքից գտնված պաշտամունքային բնույթի տեքստում Տես КУКН 193; CTU I, A 8–14.

103 Խեթական տերության մայրաքաղաք Խաթթուսասի տաճարներում դրվել են նաև հարևան որոշ երկրների գլխավոր աստվածների արձանիկները, ընդ որում, այդ աստվածներն ունեցել են իրենց սպասարկող քրմերը: Տես Քոսյան 2002, 229, ծնթ. (աղբյուրների հղումներով):

104 CTU IV, CB Ay–39.

105 Меликишвили 1954, 372.

106 Տես նաև Հմայակյան 1986, 114:

կառուցել երկու «երկրորդական» աստվածների՝ Իուբշայի և Իրմուշինիի համար[107]: Ընդ որում, առաջին աստվածությունն ընդհանրապես չի հիշատակվում «Միհերի դռան» դիցացանկում: Նա դիտվում է օտար (լուվական՞) ծագման աստվածություն, որի պաշտամունքի ներմուծումը Ուրարտու սովորաբար կապվում է Արգիշթի Մենուայորդու կողմից Խաթե և Ծուպա երկրներից բերված և Էրեբունիում վերաբնակեցված ռազմիկների հետ[108]: Ինչ վերաբերում է Իրմուշինիին, ապա վերջինս թեև հանդես է գալիս «Միհերի դռան» դիցացանկում[109], սակայն, ամենևին էլ ոչ առաջին շարքի աստվածների խմբում, և անբացատրելի է թվում Հայկաբերդ/Չավուշթեփեում Սարդուրի Արգիշթորդու կողմից այդ աստվածությանը «սուսի»-տաճար ընծայելու փաստը: Խալդիից բացի այդ երկու աստվածներին տաճարների ընծայումն ուրարտական ամենահզոր արքաների կողմից ամեն դեպքում հազիվ թե հնարավոր լինի դիտարկել իբրև շեղում ընդունված «խալդակենտրոն» գաղափարախոսությունից և պետք է որ ունենա այլ բացատրություն: Օրինակ, հնարավոր է մտածել, որ նրանք արքաների հովանավոր աստվածներն էին, որոնց պաշտամունքը կարող էր առաջ մղվել ու, հավանաբար, սինկրետվել Խալդիի հետ[110]: Միգուցե՝ այդ աստվածները ներկայացրել են Խալդիի մի ասպեկտը և վերջին հաշվով հենց իրեն՝ Խալդիին: Այդ դեպքում, կարելի է պայմանականորեն նրանց անվանել «Խալդի-Իուբշա» կամ «Խալդի-Իրմուշինի»: Նկատենք, որ Խալդին ունիվերսալ աստվածություն էր, իր մեջ կրում էր այն հիմնական ասպեկտները,

107 КУКН 195–196, 247; CTU I, A 8–21A–B, A 9–17. Բաղնոցից գտնված և խիստ պակասավոր շինարարական տեքստերից մեկի վերակազմությունը, ըստ որի՝ «սուսի»-տաճար է կառուցվել Ուա աստծո համար, վստահելի չէ: Տե՛ս CTU I, A 3–12_4: Համտ. КУКН $38b_{14}$, прим. 3, 5.

108 Меликишвили 1958, 42ff.; Cf. Salvini 1995, 45, 186; КУКН, Лексика урартского языка, стр. 484 сл.

109 КУКН 38 Текст I_9, Текст II_{13}; CTU I, A 3–$1_{9,44}$.

110 Այս առումով ուշադրություն են գրավում այս կամ այն արքայի «աստծու» և «աստվածուհու» հիշատակումներն ուրարտական տեքստերում: Տես, օրինակ, ^{m}*argištinie* DINGIR, ^{m}*rusainie* ^{d}GI/DINGIR-*gi*, ^{m}*rusainie* ^{d}NIN (CTU I, A 11–1 $Vo_{6-7, 32-33}$, A 14–1 $Vo_{9-10, 19-20}$) ևն: Համտ. նաև Tarhan 2005, 124ff.

որոնք բնութագրական էին այլ աստվածությունների և ըստ էության միայնակ կարող էր ներկայացնել ողջ դիցարանը[111]:

Դիտարկումներ «սուսի»-տաճարի շուրջ

Ուրարտական տեքստերը, այսպիսով, նշում են մի քանի տերմիններ, որոնք բոլորն էլ կարելի է հասկանալ իբրև «տաճար»: Դրանք են՝ «Խալդիի կոթող»-ը, «Խալդիի տուն»-ը, «Խալդիի դարպաս»-ը և «Խալդիի «սուսի»-տաճարը: Այս վերջինս գլխավոր, եթե ոչ՝ միակ ճարտարապետական կառույցն է, որը հստակ կարելի է բնորոշել որպես «տաճար»:

Այս թվացյալ բազմազանությանը հակառակ՝ իրականում մենք գործ ունենք Խալդիի հետ կապվող միևնույն գաղափարի տարբեր արտահայտամիջոցների հետ, և տպավորություն ենք ստանում, որ այդ բոլոր տերմիններն էլ, վերջին հաշվով, վերաբերում են մեկմիևնույն կառույցի:

Խնդիրն այն է, որ ուրարտական տեքստերի մի մասում «դարպաս(ներ)» կառուցելու մասին տեղեկությունն ուղեկցվում է «սուսի»-տաճար կառուցելու մասին տեղեկությամբ: Ակնհայտ է, որ դրանք փոխկապակցված էին, և թեև առկա է կարծիք, որ «դարպաս(ներ)»-ը կարող էին լինել տաճարներից առանձին կանգնած կառույցներ[112], սակայն, այժմ գրեթե անկասկած է, որ «դարպաս»-ը դա նույն «սուսի»-տաճարի մուտքն է, և որ այս երկուսը վերաբերել են միևնույն կառույցին[113]: Տեքստերում դրանց առանձին հիշատակությունը կարող էր պայմանավորված լինել այն հանգամանքով, որ Խալդիի «տուն» հանդիսացող ժայռը/լեռը, որի վրա կերտվում էր «դարպաս»-ը, սկզբնապես դեռ չուներ ճարտարապետական կառույցի՝ իրեն բնորոշ որևէ ուրույն տեսք: Պատահական չէ, որ ուրարտական տեքստերում «դարպաս(ներ)»-ը հիշատակվում են շատ ավելի վաղ, քան «սուսի»-տաճարները: Ինչպես երևում է՝ հետագայում ծնունդ

111 Grekyan 2006, 174.

112 Հմմտ., օրինակ, Diakonoff 1989, 95f.

113 Tarhan, Sevin 1975, 395ff.; Sevin, Belli 1976–1977, 375; Salvini 1979, 580ff.; Tanyeri-Erdemir 2007, 210f.; տե՛ս նաև van Loon 1966, 54. Cf. Diakonoff 1989, 95ff.; Çilingiroğlu 2005, 31, n.1.

առած «սուսի»-ն պարզապես խորհրդանշում էր այդ նույն ժայռը/լեռը, որի վրա կերտվում էր դարպասը, այլ կերպ ասած՝ ուրարտական «սուսի»-տաճարը ժայռի/լեռան կրկնակումն էր ճարտարապետության մեջ[114]:

Մյուս կողմից, «սուսի»-տաճարի՝ իբրև ճարտարապետական կառույցի բնութագրման համար կարևոր նշանակություն ունի Շուշանց/Քևենլիից գտնված Մենուայի արձանագրություններից մեկը[115]: Երկլեզու այդ տեքստի ասուրերեն հատվածում, այն համատեքստում, ուր ակնկալվում էր տեսնելու «սուսի» բառը, ասուրերեն տեքստը կիրառում է *isītu* տերմինը: Վերջինս նշանակում է «աշտարակ»: Այստեղից էլ «սուսի»-ին տրվող երկրորդ բնորոշումն իբրև «աշտարակ-տաճար»[116]:

Անկասկած է «Կենաց ծառ»-ի պաշտամունքի կապը Խալդիի, Խալդիի կոթողների և նրա «սուսի»-տաճարի հետ[117]: Դրա վերջին ապացույցներից են Այանցից հայտնաբերված «Կենաց ծառ»-ի մնացորդները[118], որոնց պատկերումները հայտնի էին ուրարտական պատկերագրությունից: Այստեղ մենք հանդիպում ենք պատկերների, ուր «Կենաց ծառեր»-ը ներկայացված են կոթողների հետ մի շարքում՝ կողք-կողքի[119]: Ակնհայտ է, որ դրանք նույնացվել են: Մյուս կողմից, հնագիտորեն վկայված է «սուսի»-տաճարների առջև

114 Աշոտակերտի ժայռակերտ արձանագրության մեջ խոսվում է թե՛ «դարպաս» և թե՛ «սուսի»-տաճար կառուցելու մասին, մինչդեռ, այդտեղ «սուսի»-տաճարի գոյության ապացույցներ չկան: Հետևաբար, կարելի է կարծել, որ որպես «սուսի» է ընկալվել այն ժայռը, որի վրա բացվել է դարպասը: Տե՛ս նաև Sevin, Belli 1976–1977, 372. Բադալյան 2013, 89. Հմմտ. Genç 2015 [2016] 67ff.; Dan 2017, 161–185:

115 КУКН 141. CTU I, A 5–44.

116 Salvini 1979, 580ff.

117 Ուրարտուում «Կենաց ծառ»-ի պաշտամունքի համար տե՛ս Belli 1980 [1982], 237ff.; van Loon 1966, 74f.; Մնացականյան 1977, 201 և հաջորդիվ; Calmeyer 1979, 186ff.; Дьяконов 1983, 193 сл.; Çevik 1999, 335ff.; Թումանյան 2005, 19 և հաջորդիվ; Baştürk 2009, 134ff.:

118 Batmaz 2013, 65ff.

119 Lehmann-Haupt 1907, 82 (Fig. 54); Işik 1986, Abb. 2a. Հմմտ. նաև Çevik 1999, 344ff.› Lev. 6/e, ևն.

տնկված ծառերի գոյությունը[120], ինչը նույնպես տեսանելի է ուրարտական պատկերագրության մեջ, և ըստ էության «Կենաց ծառ»-ը, այս դեպքում, խորհրդանշել է «սուսի»-տաճարը: Հետևաբար, ինչպես երևում է, մենք գործ ունենք նույն երևույթի տարբեր պատկերումների հետ. մի դեպքում՝ որպես կոթող, մյուս դեպքում՝ որպես «Կենաց ծառ», և երրորդ դեպքում՝ որպես «սուսի»-տաճար:

Ուրարտական բրոնզե իրերի դրվագումներում հաճախակի հանդիպող աշտարակաձև կառույցները, ինչպես ենթադրվում է, կարող էին պատկերել «սուսի»-տաճարներ[121]: Դրանք սովորաբար ավարտվում են յուրահատուկ մի «սիմվոլով», որը մասնագիտական գրականության մեջ հայտնի է որպես “Turm mit Pflanze”: Այդ սիմվոլի նշանակության շուրջ կարծիքները թեև տարբեր են, բայց չի բացառվում, որ այն խորհրդանշեր հասկ[122]: Այդ դեպքում ողջ հորինվածքը՝ հասկ և նրան ծնունդ տվող Խալդիի «սուսի»-տաճար, կարելի է նույնացնել ժայռի/լեռան և նրան պատող բուսականության հետ, որին ծնունդ էր տալիս ժայռը, իմա՝ Խալդին՝ լեռ-աստվածը:

Վերջաբանի փոխարեն

Ինչպես երևում է՝ ուրարտական տաճարներն ու սրբարանները ձևավորվել են պետության կայացմանը զուգընթաց՝ երկրում իշխող խալդակենտրոն հզոր գաղափարախոսության պայմաններում և անմիջական ազդեցությամբ: Ուրարտական տաճարների նախատիպը, ինչպես և այն աստվածների պաշտամունքային կենտրոնները, որոնց մենք անվանում ենք «բնիկ ուրարտական», մենք տեսնում ենք լեռնաշխարհի հարավում կամ նրան հարևանող հյուսիսսիրիա-

120 Çilingiroğlu 2005, 31; Տես նաև Özgüç 1966, 40, Pl. IX/2, X/1: Մեկ այլ դեպքում դա կարող էր լինել քարակոփ կոթող(՞): Տես Burney 1966, 71f. Համտ. Tanyeri-Erdemir 2007, 212f., n. 11.

121 Calmeyer 1979, 189ff.; Մովսիսյան 1998, 36–37, Աղ. XXIII–XXV; Մնացականյան 1977, 202; Թումանյան 2005, 25.

122 Տես և համտ. նաև Sevin, Belli 1976–1977, 374f.; Belli 1980 [1982], 241ff.; Calmeyer 1979, 188ff.; Seidl 2004, 48ff.; Baştürk 2011, 166f.; Roaf 2012 351ff.

կան-հյուսիսմիջագետքյան տարածքներում[123]: Միևնույն ժամանակ, ավանդաբար, ուրարտական պետության բնօրրան է դիտվում Վանա լճի ավազանը, և Վան քաղաքը՝ որպես կենտրոն, որտեղից սկսվել է Ուրարտուի ծավալումը:

Հայտնի է, որ Վանի միջնաբերդում բացվել է մի կառույց, որին մասնագիտական գրականության մեջ տրվել է «Նախնիների պաշտամունքի տաճար» անվանումը և որի կառուցումը վերագրվում է այսպես կոչված «Սարդուրի I»-ին[124]: Այստեղ հարց է առաջանում, թե արդյո՞ք այդ տաճարը, որպես ձևավորված ճարտարապետական կառույց, որևէ կերպ թողել է իր հետքը ուրարտական տաճարաշինության ավանդույթների մեջ: Կարծում ենք, որ այս հարցին կարող է տրվել բացասական պատասխան, եթե Սարդուրիին ենք համարում այդ «տաճար»-ի կառուցողը[125]: Խնդիրն այն է, որ Տուշպան սկզբնապես չէր գտնվում ուրարտական պետության սահմանների մեջ[126], ներկայացնում էր մշակութային այլ աշխարհ, ուր Խալդին անգամ հայտնի չէր, ուստի և ամենևին էլ պատահական չէ, որ վերոհիշյալ Սարդուրիի՝ Լութիպրիի որդու թողած Տուշպայի ասուրերեն արձանագրություններում այդ աստծո անունն ընդհանրապես չի հիշատակվում[127]:

Ավելին, Իշպուինին միակն էր, ով սկզբնապես չէր կրում բիայնական արքաների ավանդական՝ «Տուշպա քաղաքի տեր» (*alusi* URU*ṭušpae* URU/*patarie*) տիտղոսը: Համենայն դեպս, առայժմ հայտնի են նրա՝ այսպես կոչված «միանձնյա» գահակալության շրջանից մեզ հասած և արքայական տիտղոսաշար պարունակող երեք վիմագիր արձանագրություններ, որոնցից և ոչ մեկում Իշպուինին հանդես չի գալիս որպես «Տուշպա քաղաքի տեր»[128]: Մինչդեռ, այն բիայնական արքաների տիտղոսաշարի անբաժան մասն էր կազ-

123 Տե՛ս նաև Batmaz 2009, 151ff.

124 Tarhan 1994, 33, Fig. 8.; նույնի՝ 2005, 122f.; նույնի՝ 2011, 303ff., Fig. 7. ևն.

125 Հմմտ. Tarhan 1994 33; նույնի՝ 2005, 115ff.

126 Grekyan 2013, 48ff.

127 КУКН 1–6; CTU I, A1–1A–F, A1–2.

128 КУКН, Послесловие, стр. 531; CTU I, A2–6A–C.

մում ընդհուպ մինչև տերության անկումը: Այս նույնը վերաբերում է Վերին Անձավի ուրարտական ամրոցից հայտնաբերված և Իշպուինիի անունը կրող բրոնզե արձանագիր շղթային: Շղթայի օղակները կրում են ասուրերեն տեքստեր, որոնցում Իշպուինին թեև հանդես էր գալիս հարուստ, միաժամանակ՝ յուրահատուկ տիտղոսաշարով, բայց դարձյալ բացակայում էր Տուշպայի անունը[129]:

Եվ վերջապես Իշպուինիից հայտնի շուրջ չորս տասնյակ արձանագրություններից միայն երկուսն են, որ հայտնաբերվել են Տուշպայից և նրա անմիջական մերձակայքից[130]: Բուն Տուշպայից հայտնի է մեկ վիմագիր տեքստ՝ կազմված Իշպուինիի, նրա որդի Մենուայի և վերջինիս որդի Ինուշպուայի անունից: Այդ տեքստը ևս բացառիկ է նրանով, որ միակն է իր բնույթի մեջ, որտեղ նշվում է Տուշպա քաղաքի համար (*kani* URU*ṭušpa patarie*) Խալդի աստծո «սուսի»-տաճար և «խալդյան դարպասներ» կառուցելու, ինչպես նաև ընտանի կենդանիներ ընծայելու(՞) մասին[131]: Նման բովանդակությամբ այլ տեքստ այլևս հայտնի չէ:

Այս ամենը հուշում է, որ բիայնական իշխանության հաստատումը Վանում տեղի էր ունեցել մի ժամանակաշրջանում, երբ արդեն իսկ ձևավորվել էին պաշտամունքային ճարտարապետության սեփական ավանդույթները:

---

129 Belli *et al.* 2009 91ff.

130 КУКН 20; CTU I, A 4–1; Işik, Genç 2012, 72ff.

131 КУКН 20; CTU I, A 4–1.

Աղյուսակ 1.

KÁ (šeštili), (É)susi, iarani կառուցելու մասին հայտնող արձանագրությունների ցանկը

թիվ	թիվ	Աղբյուրը	Ծագումը	Կառույցի անվանումը		
				KÁ *šeštili*	(É)*susi*	*iarani*
Իշպուինի Սարդուրորդի						
1.	1.	CTU I, A 2-9A	Քարահան	×	–	–
2.	2.	КУКН, 20A; CTU I, A 2-9B	Քարահան	×	–	–
Իշպուինի Սարդուրորդի և Մենուա Իշպուինորդի						
1.	3.	КУКН, 38 I-II; CTU I, A 3-1	Միհրի դուռ	×	–	–
2.	4.	КУКН, 36; CTU I, A 3-2	Աշոտակերտ	–	×	–
3.	5.	КУКН, 37; CTU I, A 3-3	Մոխրաբերդ	×	–	–
4.	6.	КУКН, 30; CTU I, A 3-11 Ro	Քելիշին	×	–	×
5.	7.	КУКН, 38b; CTU I, A 3-12	Բաղնուց (՞)	–	×	–
Իշպուինի Սարդուրորդի, Մենուա Իշպուինորդի և Ինուշպուա Մենուայորդի						
1.	8.	КУКН, 20; CTU I, A 4-1	Վան	×	×	–
Մենուա Իշպուինորդի						
1.	9.	CTU I, A 5-2A-F	Գործոթ	×	×	–
2.	10.	КУКН, 56; CTU I, A 5-5	Բալու	–	–	×
3.	11.	КУКН, 148; CTU I, A 5-11A	Ազնավուրթեփե	×	–	–
4.	12.	КУКН, 101; CTU I, A 5-25 Ro	Բաղնուց (՞)	×	–	–
5.	13.	КУКН, 48; CTU I, A 5-27	Ցոլակերտ	×	–	–
6.	14.	КУКН, 172a; CTU I, A 5-28 Ro	Քարահան	×	–	–
7.	15.	КУКН, 41×42; CTU I, A 5-30 Ro	Սբ Ստեփանոս/ Բերկրի	×	–	–

8.	16.	КУКН, 40; CTU I, A 5-31 Ro	անհայտ	×	–	–
9.	17.	КУКН, 82; CTU I, A 5-33	Գյուղակ	×	–	–
10.	18.	КУКН, 150; CTU I, A 5-37	Բաղնոց	×	–	–
11.	19.	КУКН, 172b; CTU I, A 5-42A 1.d.	Վերին Անձավ	–	×	–
12.	20.	КУКН, 88; CTU I, A 5-42B 1.s	Վերին Անձավ	–	×	–
13.	21.	КУКН, 172b; CTU I, A 5-42C 1.d	Վերին Անձավ	–	×	–
14.	22.	КУКН, 89; CTU I, A 5-43	Վերին Անձավ	–	×	–
15.	23.	Işik 2015: 61ff.	Վերին Անձավ	–	×	–
16.	24.	КУКН, 141; CTU I, A 5-44	Շուշանց	×	×	–
17.	25.	КУКН, 92; CTU I, A 5-45A	Շուշանց	×	–	–
18.	26.	CTU I, A 5-45B	Շուշանց	×	–	–
19.	27.	КУКН, 94; CTU I, A 5-46A	Շուշանց	×	–	–
20.	28.	КУКН, 95; CTU I, A 5-46B	Շուշանց	×	–	–
21.	29.	КУКН, 91; CTU I, A 5-47	Կողբանց	×	×	–
22.	30.	КУКН, 105; CTU I, A 5-48	Կողբանց	×	–	–
23.	31.	КУКН, 97; CTU I, A 5-50	Նորգեղ	×	–	–
24.	32.	КУКН, 90; CTU I, A 5-51	Մանազկերտ	–	×	–
25.	33.	CTU I, A 5-52	Բաշքալե	–	×	–
Արգիշթի Սարդուրորդի						
1.	34.	КУКН, 195; CTU I, A 8-21A	Արին-բերդ	–	×	–
2.	35.	КУКН, 196; CTU I, A 8-21B	Արին-բերդ	–	×	–
3.	36.	CTU I, A 8-22	Մեփենեք/Մուշ	–	×	–
Սարդուրի Արգիշթորդի						
1.	37.	КУКН, 269; CTU I, A 9-15	Արմավիր-բլուր	×	–	–
2.	38.	КУКН, 271; CTU I, A 9-16	Դավթի-բլուր	×	×	–

3.	39.	КУКН, 247; CTU I, A 9-17	Հայկաբերդ	–	×	–
4.	40.	CTU I, A 9-18	Բահչեջիք	–	×	–
Ռուսա Սարդուրորդի						
1.	41.	КУКН, 388; CTU I, A 10-1	Գավառ	×	–	–
Ռուսա Արգիշթորդի						
1.	42.	CTU I, A 12-1	Այանց	×	×	–
2.	43.	КУКН, 424; CTU I, A 12-2 I	Կարմիր-բլուր	×	×	–

Գրականություն

Առաքելյան Բ. Ն., Քալանթարյան Ա. Ա., Կարախանյան Գ. Հ., Խանզադյան Է. Վ., Եսայան Ս. Տ. 1995 (խմբ.), Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները 16. Ուրարտական հուշարձաններ, պրակ III, Երևան, «Հայկական բանակ» ռազմագիտական հանդես:

Բաղալյան Մ. 2013, Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռները (խորշեր), Մարության 2013, էջ 82–94:

Գրեկյան Ե. Հ. 2013, Տուշպա քաղաքը և բիայնական (ուրարտական) պետության կազմավորման որոշ հարցեր, Մարության 2013, էջ 48–58:

Եղիազարյան Ա., Հարությունյան Ս., Պետրոսյան Ա., Ներսիսյան Վ. 2004, Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը (միջազգային գիտաժողովի զեկուցումները), Երևան, «Լիմուշ» ՍՊԸ :

Թումանյան Գ. 2005, Աշտարակի ուռուցը. Սրբազան ծառերի հնագույն պաշտամունքի հետքերը, Երևան, Մուղնի:

Հմայակյան Հ. 2005, Հոգևոր ավանդույթների ժառանգորդությունը. Պտղաբերության պաշտամունքից մինչև քրիստոնեություն, «21-րդ դար» 2 (8), Երևան, էջ 165–175:

Հմայակյան Ս. Գ. 1986, Պաշտամունքային շինությունները, քրմությունը, ծեսերը և Տիեզերքի եռամասնության մասին պատկերացումն Ուրարտուում, ՊԲՀ 1 (112), էջ 113–133:

Հմայակյան Ս. Գ. 1990, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, Հայաստանի ԳԱ հրատարակչություն:

Հովհաննիսյան Կ. Լ. 1968, Էրեբունի քաղաքը, ՊԲՀ 3 (3), 3–13:

Ղափանցյան Գր. 1940, Ուրարտուի պատմությունը (Հետազոտություն ըստ բևեռագիր աղբյուրների), Յերեվան, Պետական համալսարանի հրատարակչություն:

Մարության Հ.Տ. 2013 (խմբ.), Հայաստանի մայրաքաղաքները, Գիրք I. Վան (Վան քաղաքի առաջին հիշատակության 2865-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի նյութերի ժողովածու [7–9 հոկտեմբերի 2010թ.]), Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն:

Մնացականյան Ա.Շ. 1977, Վերստին Մուսասիրի տաճարի ճակտոնի խորհրդանշանի մասին, ՊԲՀ 4 (79), էջ 201–213:

Մովսիսյան Ա.Ե. 1998, Վանի թագավորության (Բիայնիլի, Ուրարտու, Արարատ) մեհենագրությունը, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն:

Քոսյան Ա.Վ. 2002, Անի-Կամախը խեթական դարաշրջանում, ՊԲՀ 3 (161), էջ 225–241:

Арутюнян Н.В. 1966, Новые урартские надписи Кармир-Блура. Ереван: Издательство Академии наук Армянской ССР.

Арутюнян Н.В. 2001, Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван: Издательство “Гитутюн” АН РА.

Дьяконов И.М. 1983, К вопросу о символе Халди, ДВ 4, 190–194.

Меликишвили Г.А. 1954, Древневосточные материалы по истории народов Закавказья I. Наири-Урарту. Тбилиси: Издательство академии наук Грузинской ССР.

Меликишвили Г.А. 1958, К вопросу о хето-цупанийских переселенцах в Урарту, ВДИ 2 (64), 40–47.

Оганесян К.Л. 1961, Арин-Берд I. Архитектура Эребуни по материалам раскопок 1950–1959 гг., Ереван, Издательство АН Армянской ССР.

Оганесян К.Л. 1980, Крепость Эребуни (782 до н. э.). Ереван: Издательство “Айастан”, 144с., ил.

Петросян А. 2004, Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди, Եղիազարյան և այլք 2004, էջ 42–60.

Тревер К.В. 1953, Очерки по истории культуры Древней Армении (II в. до н.э. – IV в. н.э.). Москва - Ленинград: Издательство Академии наук СССР.

Andrae, W. 1913, Die Stelenreihen in Assur, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orient-Gesellschaft 24, Leipzig.

Avetisyan P.S., Bobokhyan A.A. 2012 (eds.), Archaeology of Armenia in Regional Context. Proceedings of the International Conference Dedicated to the 50th Anniversary of the Institute of Archaeology and Ethnography Held on September 15–17, 2009 in Yerevan. Yerevan: Gitutyun.

Avetisyan P., Grekyan Y. 2017 (eds.), Bridging Times and Spaces. Festschrift in Honour of Gregory E. Areshian in Occasion of His Sixty-Fifth Birthday, Oxford: Archaeopress.

Balkan K. 1960, Ein urartäischer Tempel auf Anzavurtepe bei Patnos und hier entdeckte Inschriften / Patnos Yakınında Anzavurtepe'de Bulunan Urartu Tapınağı ve Kitabeleri, "Anatolia" 5, 100–131 / 133–158.

Balkan K. 1964, Patnos'ta Keşfedilen Urartu Tapınağı ve Urartu Sarayı, TTK Yıllık Konferansları I: Atatürk Konferansları. Ankara: TTK Yayinlari 17, 235–243.

Baştürk M.B. 2009, Ayanis Tapınağı'ndaki Simgeler Işığında Urartu Kült Uygulamaları Üzerine, in: Sağlamtimur *et al.* 2009, 133–149.

Baştürk M.B. 2011, Thoughts on the Trident Motif on Some Urartian Seal Impressions, ANES 48, 164–176.

Batmaz A. 2009, Urartu Anıtsal Kaya Nişlerinin Olası Kaynakları, in: Sağlamtimur *et al.* 2009, 151–161.

Batmaz A. 2013, A New Ceremonial Practice at Ayanis Fortress: The Urartian Sacred Tree Ritual on the Eastern Shore of Lake Van, JNES 72/1, 65–83.

Batmaz A. 2015, Votive Objects and their Storage Areas in Urartian Fortresses, ANES 52, 127–205.

Belli O. 1980 [1982], Urartular'da Hayat Ağacı İnancı, AnAr 8, 237–246.

Belli O. 1999, The Anzaf Fortress and the Gods of Urartu, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayinlari.

Belli O. 2004a, Çivi Yazili Kaya Kapilari ve Urartu Tanrilari, in: Belli 2004b, 103–117.

Belli O. 2004b (ed.), *Urartu: Savaş ve Estetik (Urartu: War and Aesthetics)*, İstanbul, Yapi Kredi Yayinlari.

Belli O., Dinçol A.M. 1980 [1982], Hazine Piri Kapısı ve Aşağı Zivistan Taş Ocakları / Die Inschrift von Hazine Piri Kapisi und die Steinbrüche um der Burg von Nieder-Ziwistan, AnAr 8, 167–190.

Belli O., Din*çol* A.M., Dinçol B. 2009, Bronze Votive Rings with Assyrian Inscriptions found in the Upper Anzaf Fortress in Van, CollAn 8, 91–124.

Belli O., Salvini M. 2004, The Urartian Fortress of Kevenli and the Cuneiform Inscriptions by King Minua Found There, SMEA 46/2, 155–174.

Boehmer R.M. 1973, Zur Lage von Muṣaṣir, BaghM(itt.) 6, 31–40.

Boehmer R.M. 1979, Eine Neue Statue aus Mudjesir, BaghM(itt.) 10, 143–144.

Boehmer R.M. 1993–1997, Muṣaṣir. B. Archäologisch, RlA 8, 446–450.

Bora U. 2007, Patnos'ta Açığa Çıkarilan Urartu Stelleri, "Belleten" 71/260, 5–18.

Borger R. 1978, Assyrisch-babylonische Zeichenliste, AOAT 33, Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer.

Botta P.E., Flandin M.E. 1849, Monument de Ninive, II, Paris.

Boycal Y. 1961, Anzavur'da Definecilerin Meydana Çıkardiğı Urartu Eserleri, "Belleten" 25/98, 199–212.

Boyce M. 1985, Achaemenid Religion, in: Yarshater 1985, 426–429.

Burney Ch. 1966, A First Season of Excavations at the Urartian Citadel of Kayalidere, AnSt 16, 55–111.

Burney Ch. 1993, The God Haldi and the Urartian State, in: Mellink *et al.* 1993, 107–110.

Burney Ch.A., Lang D.M. 1971, The Peoples of the Hills. Ancient Ararat and the Caucasus. London: Weidenfeld and Nicholson.

Calmeyer P. 1979, Zu den Eisen-Lanzenspitzen und der „Lanze des Ḫaldi", in: Kleiss 1979, 183–193.

Calmeyer P. 1991, Some Remarks on Iconography, in: Merhav 1991, 311–319.

Canby J.V. 1976, The Stelenreihen at Assur, Tell Halaf, and Masseböt, "Iraq" 38/2, 113–128.

Carruba O. 1979 (ed.), Studia Mediterranea Piero Meriggi dicata, vol. I–II. Pavia.

Çevik N. 1999, Hayat Ağacı'nın Urartu Kült Törenlerindeki Yeri ve Kullanım Biçimi, AnAr 15, 335–367.

Cheng J., Feldman M.H. 2007 (eds.), Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honore of Irene J. Winter by Her Students, "Culture and History of the Ancient Near East" 26, Leiden – Boston.

Çilingiroğlu A. 1997, Urartu Krallığı Tarihi ve Sanatı, İzmir.

Çilingiroğlu A. 2001, Temple Area, in: Çilingiroğlu, Salvini 2001, 37–65.

Çilingiroğlu A. 2004, Silah, Tohum ve Ateş, in: Korkut 2004, 257–267.

Çilingiroğlu A. 2005, Ritual Ceremonies in the Temple Area of Ayanis, in: Çilingiroğlu, Darbyshire 2005, 31–37.

Çilingiroğlu A. 2012, Urartian Temples, in: Kroll *et al.* 2012, 295–307.

Çilingiroğlu A., Darbyshire G. 2005 (eds.), Anatolian Iron Ages 5. Proceedings of the Fifth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–10 August 2001, British Institute at Ankara, Monograph 31, Ankara.

Çilingiroğlu A., French D.H. 1994 (eds.), Anatolian Iron Ages 3, The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium Held at Van, 6–12 August, 1990, British School of Archaeology at Ankara, Monograph No. 16, Ankara.

Çilingiroğlu A., Salvini M. 2001 (eds.), Ayanis I. Ten Year's Excavations at Rusaḫinili Eiduru-kai 1989–1998, DocAs VI. Roma.

Dalley S. 1986, The God Ṣalmu and the Winged Disk, "Iraq" 48, 85–101

Dan R. 2010, An Hypothesis of Reconstruction of the '*Susi*-Temple' at Karmir-Blur, in: Kosyan *et al.* 2010, 44–52.

Dan R. 2017, The Gate and Temple of Ḫaldi in Ašotakert/Yeşilaliç and the Evolution of Urartian Cultic Complexes, AJNES 11/1, 161–185.

Dandamayeva M.M., Kogan L.E., Koslova N.V., Medvedskaya I.N. 2005 (eds.), EDUBBA is Everlasting, Proceedings of the Conference Held in Commemoration of the 90th Birthday of Igor Mikhailovich Diakonoff. St. Petersburg.

Dercksen J.G. (ed.), Assyria and Beyond: Studies Presented to Mogens Trolle Larsen, PIHANS 100, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten. Leiden: Peeters.

Deschamps S., Fichet de Clairfontaine F., Stronach D. 2011, Erebuni: The Environs of the Temple of Haldi during the 7th and 6th Centuries BC, AJNES 6/2, 121–140.

Deschamps S., Fichet de Clairfontaine F., Traina J., Mutarelli V., Davtian G. 2012, The Surroundings of the Khaldi Temple: Preliminary Results of a New Program of Research on the Urartian Fortress of Erebuni, in: Avetisyan, Bobokhyan 2012, 148–162.

Diakonoff I.M. 1989, On Some New Trends in Urartian Philology and Some New Urartian Texts, AMI 22, 77–102.

Diakonoff I.M. 1991, Sacrifices in the City of Teišebâ (UKN 448) – Lights on the Social History of Urartu, AMI 24, 13–21.

Dinçol A.M., Kavakli E. 1978, Van Bölgesinde Bulunmuş Yeni Urartu Yazıtları, AnAr, Ek Yayın 1 (JKlF, Bh. 1), İstanbul.

Dinçol A.M., Kavakli E. 1978 [1979], Karahan Köyünde Bulunan Dört Yeni Urartu Yazıtı/Neuere urartaeische Inschriften aus dem Dorfe Karahan, AnAr 6, 17–28 / 29–31, Lev. I–Xa.

Dyson R.H., Jr. 1977, The Architecture of Hasanlu: Periods I to IV, AJA 81/4, 548–552.

Dyson R.H., Jr. 1989, The Iron Age Architecture at Hasanlu: An Essay, in: Dyson, Voigt 1989, 107–127.

Dyson R.H., Jr., Voigt M.M. 1989 (eds.), East of Assyria: The Highland Settlement of Hasanlu, "Expedition" 31/2–3.

Erzen A. 1976–1977 [1977], Çavuştepe Yukarı Kale ve Toprakkale 1976 Dönemi Çalışmaları, AnAr 4–5, 1–25.

Erzen A. 1978, Çavuştepe I. M.Ö. 7.-6. Yüzyıl Urartu Mimarlik Anıtları ve Ortaçağ Nekropolü, TTKY V. Dizi – Sa. 37. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi.

Genç B. 2015 [2016], The 'Door of Haldi' in Pagan/Yeşilaliç and a New Approach on susi Temple, AJNES 9/2, 67–76.

Grekyan Y.H. 2005, Urartian Oracle Texts? (Preliminary Study), in: Dandamayeva *et al.* 2005, 39–50.

Grekyan Y.H. 2006, The Will of Menua and the Gods of Urartu, AJNES 1, 2006, 150–195.

Grekyan Y.H. 2015, The Gods Aššur and Ḫaldi in the Mountains / Dağlik Bölgenin Tanrilari: Haldi ve Assur, in: Işikli, Can 2015, 388–402.

Grekyan Y.H. 2017, The Settlement Size and Population Estimation of the Urartian Cities, in: Avetisyan, Grekyan 2017, 103–132.

Herodotus, vol. I. Books I–II, Translated by A.D. Godley. First Printed 1920. London: Harvard University Press.

Hutter M. 1993, Kultstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel, in: Janowski *et al.* 1993, 87–108.

Işik C. 1986, Neue Beobachtungen zur Darstellug von Kultszenen zuf urartäischen Rollstempelsiegeln, JDAI 101, 1–22.

Işik F. 1995, Die offenen Felsheiligtümer Urartus und ichre Beziehungen zu denen der Hethiter und Phryger, DocAs. II. Roma.

Işik K., Genç B. 2012, The Location of ^{URU}Ṭušpa and a New Inscribed Column Base Belonging to Išpuini, King of Urartu, AJNES 7/1, 72–79.

Işikli M., Can B. 2015 (eds.), International Symposium on East Anatolia – South Caucasus Cultures, vols. I – II. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Janowski B., Koch K., Wilhelm G. 1993 (Hrsg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament, OBO 129. Freiburg – Göttingen.

Karaosmanoğlu M., Yilmaz M.A. 2013 – 2014 [2014], Some Considerations on Urartian Religious Activities in the Light of Recent Evidence from Temple Complex of Altintepe, in: Kosyan *et al.* 2013 – 2014, 120 – 127.

Karapetyan I. 2010, The 'susi-Temple' of Argištiḫinili-Armavir, in: Kosyan *et al.* 2010, 36 – 43.

Kleiss W. 1963/64, Zur Rekonstruktion des urartäischen Temples, IstM(itt.) 13/14, 1 – 14.

Kleiss W. 1972, Ausgrabungen in der urartäischen Festung Bastam (Rusahinili) 1970, AMI 5, 7 – 68.

Kleiss W. 1974, Planaufnahmen urartäischer Burgen und Neufunde urartäischer Anlagen in Iranisch-Azerbaidjan im Jahre 1973, AMI 7, 79 – 106.

Kleiss W. 1979 (Hrsg.), Bastam I. Ausgrabungen in den urartäischen Anlagen 1972 – 1975, „Teheraner Forschungen“ IV. Berlin: Gebr. Mann Verlag.

Kleiss W. 1988, Aspekte urartäischer Architektur, IA 23, 181 – 215.

Kleiss W. 1989, Zur Rekonstruktion des urartäischen Tempels, IstM(itt.) 39, 265 – 271.

Kleiss W., Kroll S. 1977, Urartäische Plätze in Iran: A. Architektur (Stand der Forschung Herbst 1976) – B. Die Oberflächenfunde des Urartu-Surveys 1976, AMI 10, 53 – 118.

Korkut, T. 2004 (Hrsg.), Anadolu'da Doğdu. 60. Yaşinda Fahri Işik'a Armağan, Istanbul, Ege Yayinlari

Köroğlu K., Konyar E. 2011 (eds.), Urartu: Doğu'da Değişim / Urartu: Transformation in the East. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.

Kosyan A, Petrosyan A., Grekyan Y. 2010 (eds.), Urartu and Its Neighbors. Festschrift in Honor of Nicolay Harutyunyan in Occasion of His 90th Birthday (22 – 24 September, 2009, Yerevan), AJNES V/1 – 2, Yerevan: "Zangak– 97" Publishing House.

Kosyan A, Grekyan Y., Bobokhyan A. 2013 – 2014 [2014] (eds.), The Black & the White: Studies on History, Archaeology, Mythology and Philology in

Honor of Armen Petrosyan in Occasion of His 65th Birthday, AJNES VIII/1–2, Yerevan: “Zangak– 97” Publishing House.

Kroll S., Gruber C., Hellwag U., Roaf M., Zimansky P. 2012 (eds.), Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium held in Munich 12–14 October 2007, AI 51, Louvain: Peeters Presse.

Lehmann-Haupt C.F. 1907, Materialen zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, Neue Folge 9/3. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, Pp. 183 + 14 Taf.

Malbran-Labat F. 1994, La version akkadienne de l’inscription trilingue de Darius à Behistun, DocAs I, Roma.

Mellink M.J., Porada E., Özgüç T. 1993 (eds.), Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors, Studies in Honor of Nimet Özgüç, Ankara.

Merhav R. 1991 (ed.), Urartu. A Metalworking Center in the Fisrt Millennium B.C.E., Jerusalem.

Miglus P.A. 1984, Another Look at the “Stelenreihen” in Assur, ZfA 74, Berlin – New York, 133–140.

Özgüç T. 1963 [1964], The Urartian Architecture on the Summit of Altintepe / Altintepe’de Urartu Mimarlik Eserleri, “Anadolu” 7, 42–49 / 51–57.

Özgüç T. 1966, Altintepe: Mimarlik Anıtları ve Duvar Resimlerı / Architectural Monuments and Wall Paintings. Ankara: TTKY V. Dizi – Sa. 24. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi.

Özgüç T. 1969, Altintepe II: Mezarlar, Depo Binasi ve Fildişi Eserler / Tombs, Storehouses and Ivories. Ankara: TTKY V. Dizi – Sa. 27. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi.

Petrosyan A. 2006, Haldi and Mithra/Mher, AJNES 1, 222–238.

Piotrovskii B.B. 1967, Urartu. The Kingdom of Van and Its Art. New York – Washington: Frederick A. Praeger, Publishers.

Prince Takahito Mikasa 1998 (ed.), Essay on Ancient Anatolia in the Second Millennium B.C., “Bulletin of the Culture Center in Japan” 10, Wiesbaden.

Reade J.E. 2004, The Historical Status of the Assur Stelas, in: Dercksen 2004, 455–473.

Rehm E. 2004, Hohe Türme und goldene Schilde – Tempel und Tempelschätze in Urartu, MDOG 136, 173–194.

Riemschneider M. 1965, Urartäischen Bauten in den Konigsinschriften, Or. NS., 34/3, 312–335.

Roaf M. 2012, Towers with Plants or Spears on Altars: Some Thoughts on an Urartian Motif, in: Kroll *et al.* 2012, 351–372.

Sağlamtimur H., Abay, E., Derin, Z., Erdem, A.Ü., Batmaz, A., Dedeoğlu, F., Erdalkiran, M., Baştürk, M.B., Konakçi, E. 2009 (eds.), Altan Çilingiroğlu'na Armağan: Yukari Denizin Kiyisinda Urartu Kralliği'na Adanmiş Bir Hayat / Studies in Honour of Altan Çilingiroğlu. A Life Dedicated to Urartu on the Shores of the Upper Sea. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayinlari.

Sagona A. 2004 (ed.), A View from the Highlands: Archaeological Studies in Honour of Churles Burney, ANES Supplement 12. Louvain: Peeters Press.

Salvini M. 1979, Una 'bilingue' assiro-urartea, in: Carruba 1979, 575–593.

Salvini M. 1987, La formation de l'état urartéen, "Acta Anatolica E. Laroche oblata. Colloque anatolien, Paris, 1–5 juillet 1985", "Hethitica" 8, 393–411.

Salvini M. 1989, Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état, "Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico", 6, 79–89.

Salvini M. 1993, Reflections about the Urartian Shrines of Stelae, in: Mellink *et al.* 1993, 543–548.

Salvini M. 1994, The Historical Background of the Urartian Monument of Meher Kapisi, in: Çilingiroğlu, French 1994, 205–210.

Salvini M. 1995, Geschichte und Kultur der Urartäer, Darmstadt.

Salvini M. 2002, Una Stele di Rusa III Erimenaḫi dalla zona di Van, SMEA 44/1, 115–143.

Salvini M. 2004, Reconstruction of the *Susi* Temple at Adilcevaz on Lake Van, in: Sagona 2004, 245–275.

Salvini M. 2005, Der Turmtempel (*susi*) von Bastam, AMIT 37, 371–375.

Salvini M. 2008, Corpus die testi urartei, vol. I. Le iscrizioni su pietra e roccia: I Testi, DocAs VIII/1; vol. II, Le iscrizioni su pietra e roccia. Thesaurus, DocAs VIII/2; vol. III, Tavole, DocAs VIII/3. Roma: CNR Istituto di studi sulle civiltà dell'Egeo e del Vicino Oriente.

Salvini M. 2012, Corpus die testi urartei, vol. IV. Iscrizioni su bronzi, argilla e altri supporti nuove iscrizioni su pietra paleografia generale, DocAs VIII/IV, Roma. CNR Istituto di studi sulle civilta dell'Egeo e del Vicino Oriente.

Saporetti C. 1974, Some Considerations on the Stelae of Assur, "Assur" 1/2. Malibu: Undena Publications.

Schmitt R. 2009, Die altpersichen Inschriften der Achaimeniden. Wiesbaden: Reichert Verlag.

Seidl U. 1974, Torschützende Genien in Urartu, AMI 7, 115–119.

Seidl U. 2004, Bronzekunst Urartus, Mainz am Rhein, Verlag Philip von Zabern.

Sevin V., Belli O. 1976–1977 [1977], Yeşilaliç Urartu Kutsal Alani ve Kalesi / Urartian sacred Area and Fortress at Yeşilaliç, AnAr 4–5, 367–379 / 380–393.

Stronach D. 1967, Urartian and Achaemenid Tower Temples, JNES 26/4, 278–288.

Stronach D. 2012, Urartu's Impact on Achaemenid and Pre-Achaemenid Architecture in Iran, in: Kroll *et all.* 2012, 309–320.

Stronach D., Thrane H., Goff C., Farahani A. 2010, Erebuni 2008–2010, in: Kosyan *et al.* 2010, 99–133.

Taffet A., Yakar J. 1998, Politics and Religion in Urartu, in: Mikasa 1998, 133–152.

Tanyeri-Erdemir T. 2007, The Temple and the King: Urartian Ritual Spaces and Their Role in Royal Ideology, in: Cheng, Feldman 2007, 205–225.

Tarhan M.T. 1994, Recent Research at the Urartian Capital Tushpa, "Tel Aviv" 21/1, 22–57.

Tarhan M.T. 2005, Uç Kale: Çavuştepe-Sardurihinili'nin Gizemli Yapısı 'Kral Kültü Tapinaği", AnAr 18/2, 115–136.

Tarhan M.T. 2011, Başkent Tuşpa / The Capital City Tushpa, in: Köroğlu, Konyar 2011, 288–335.

Tarhan M.T., Sevin V. 1976–1977 [1977], Van Bölgesinde Urartu Araştırmaları (I). Askerî ve Sivil Mimariye Ait Yeni Gözlemler, An.Ar 4–5, 273–345.

Tarhan M.T., Sevin V. 1975, Urartu Tapınak Kapıları ile Anıtsal Kaya Nişleri Arasindaki Bağıntı/The Relation between Urartian Temple Gates and Monumental Rock Niches, "Belleten" 39/155, 389–400 / 401–412.

Ussishkin D. 1994, On the Architectural Origin of the Urartian Standard Temples, "Tel Aviv" 21/1, 144–155.

van Loon M.N. 1966, Urartian Art. Its Distinctive Traits in the Light of New Excavations. Istanbul – Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut.

Wilhelm G., Akdoğan R. 2011, Eiene Inschrift Argištis I. mit Erwähnung eines *ašiḫusi*-Gebäudes, SMEA 53, 219–227.

Yarshater E. 1985 (ed.), Encyclopædia Iranica, 1985-, vol. I sqq, London – Boston – Henley – New York – Costa Mesa.

Հապավումներ

ՊԲՀ	Պատմա-բանասիրական հանդես, Երևան
ВДИ	Вестник древний истории, Москва
ДВ	Древний Восток, Ереван
AJA	American Journal of Archaeology
AJNES	Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies
AnAr	Anadolu Araştirmalari (JKlF – Jahrbuch für Kleinasiatische For schungen)
AMI	Archäologische Mitteilungen aus Iran, Neue Folge
AMIT	Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan
ANES	Ancient Near Eastern Studies
AnSt	Anatolian Studies. Journal of the British Institute at Ankara
BaghM(itt.)	Baghdader Mitteilungen
CAD	Chicago Assyrian Dictionary
CollAn	Colloquium Anatolicum
DocAs	Documenta Asiana
IA	Iranica Antiqua
IstM(itt.)	Istanbuler Mitteilungen
JANER	Journal of Ancient Near Eastern Religions
JDAI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts
JNES	Journal of Near-Eastern Studies
MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
RlA	Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischer Archäologie
SAA	State Archives of Assyria
SMEA	Studi Micenei ed Egeo-Anatolic
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZfA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatischer Archäologie

ԽԱԼԴԻԻ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ, ԿԵՐՊԱՐՆԵՐՆ ՈՒ «ՏԱՐԱԾՈՒՅԹՆԵՐԸ»

Ք. ա. IX դ. վերջին քառորդից մինչև Ք. ա. VIII դ. առաջին քառորդը[1]

Միքայել Բադալյան

Հին Մերձավոր Արևելքում ուշ բրոնզի-երկաթի դարաշրջաններում տեղի ունեցան կրոնաքաղաքական բնույթի լուրջ գործընթացներ, որոնք էապես փոխեցին տարածաշրջանի պատկերը: Նման զարգացումները պայմանավորված էին նոր հոգևոր ընկալումների ներդրմամբ, որոնք այժմ համարվում են միաստվածության գաղափարախոսության առաջին մոդելները: Այսպես՝ Ք. ա. XIVդ. Եգիպտոսի փարավոն Ամենհոտեպ IV-ն արևի աստված Ռայի փոխարեն ներդրեց մինչ այդ ոչ այդքան հայտնի արևի սկավառակ Աթոնի պաշտամունքը՝ այն հասցնելով բացարձակ աստիճանի (Baines, 2000, 53–62, G. Holland, 2009, 28–30): Եգիպտական փարավոնի՝ հետագայում ձախողված, այս գործողությունները հիմնականում ունեին քաղաքական բնույթ և ուղղված էին Ռա աստծո քրմական դասի դեմ (Holland 2009, 28–30): Իրավիճակն այլ էր Ասորեստանյան թագավորությունում: Հատկապես Ք.ա. IX դ. սկսած, արքայական

1 Այս հոդվածը մասն է կազմում մեր թեկնածուական ատենախոսության (տե՛ս Բադալյան Մ. Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակը (պաշտամունք, խորհրդանշաններ, պատկերագրություն) ըստ հնագիտական սկզբնաղբյուրների, Երևան, 2015): Հոդվածի պատրաստման ընթացքում ցուցաբերած օժանդակության համար հարկ ենք համարում մեր խորին երախտագիտությունը հայտնել Հ. Դանիելյանին, Ա. Բոբոխյանին, Ե. Գրեկյանին, Ս. Չիլինգարյանին և Ա. Մարտիրոսյանին:

վերնախավի միջամտությամբ, այստեղ սկսվում է խիստ ընդգծվել Աշշուր աստծո պաշտամունքը: Իրենց գործողությունների օրինականությունը երաշխավորելու համար նորաասորեստանյան միապետները համարվում էին Աշշուրի երկրային մարմնավորումը (Liverani, 1979, 300)՝ հոչակվելով որպես վերջինիս «ներկայացուցիչ երկրի վրա» (Parpola 2000, 206): Աշշուրը յուրացնում էր տերության մի շարք աստվածների կարևոր գործառույթներ ու խորհրդանշաններ՝ դառնալով տերության հզորության մարմնավորումը (Parpola 2000 206–207): Աշշուրի կերպարը ընկած էր ասորեստանյան կայսրության նվաճողական քաղաքականության, ինչպես նաև արքայական գաղափարախոսության հիմքում (Parpola 2000, 206–207): Այն բնորոշելու համար հարկ ենք համարում մեջբերել Աշշուրբանիպալի պայմանագրերից մեկից մի հատված. «Ապագայում և հավերժ Աշշուրը կլինի քո աստվածը, իսկ Աշշուրբանիպալը՝ քո տերը» (Parpola 2000, 167):

Բավական հետաքրքիր իրավիճակ էր ստեղծվել Պաղեստինում: Այստեղ հրեական ցեղերը համախմբվեցին Յահվե աստծո պաշտամունքի շուրջ: Վերջինիս ցեղային-ազգային աստված դառնալն առավելապես նպատակամղված էր ասորեստանյան զավթողական քաղաքականության դեմ (Levine 2005, 416):

Հին Մերձավոր Արևելքում վերը հիշատակված զարգացումների համատեքստում իր ուրույն տեղն ունի Վանի թագավորությունը: Այստեղ առնվազն Իշպուինիի, ապա և նրա ու որդու՝ Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանից ներդրվեց և այնուհետև գրեթե բացարձականացվեց Խալդիի աստծո պաշտամունքը: Վերջինս, ինչպես Աշշուրն Ասորեստանում, սկսեց իր մեջ կերպարանավորել ուրարտական պետության հզորությունն ու բարեկեցությունը: Ինչպես հաղորդում է ասորեստանյան աղբյուրը «ողջ Ուրարտուում ավելի մեծը չկար քան նա՝ Երկնքում և Երկրում» (ARAB II,171. Գրեկյան 2004ա, 329): Այնքան մեծ էր Խալդիի պաշտամունքն Ուրարտուում, որ Գ. Ղափանցյանը այն որակել էր որպես «խալդամոլություն» (Ղափանցյան 1940, 114): Ուրարտագիտության հիմնադիրներից Կ.Ֆ.

Լեման-Հաուպտը գտնում էր, որ ուրարտացիները կոչվել են իրենց մեծ աստծու՝ Խալդիի անունով: Նա Մեծ Հայքի հյուսիսարևմուտքում բնակվող խալդայների ցեղը (հայ. Խաղտիք) համարում էր ուրարտացիների ժառանգներ, որոնք տեղաշարժվել են լեռնաշխարհի այդ ծայրամասը հայերի ճնշման տակ (տե՛ս օրինակ Леман-Хаупт 1936 և այլն): Հ. Աճառյանն Ուրարտուն անվանում է Խալդիաստան կամ Խալդիա (Աճառյան 2004, 28), իսկ Ի. Մեշչանինովն իր աշխատությունն ուղղակի անվանել է «Халдоведение» (Мещанинов, 1927б): Ընդհուպ մինչև նախորդ դարի կեսերը ուրարտերենը հաճախ անվանել են խալդերեն (տե՛ս օրինակ Hchl և այլն), իսկ ուրարտացիներին՝ խալդեր (Բաբայեան 1897 (2), 300–306): Հետագայում խորհրդային գիտության մեջ այս տեսակետը սուր քննադատության ենթարկվեց և դուրս եկավ շրջանառությունից (Пиотровский 1944, 326–332. 1959, 117–121): Չնայած դրան, Խալդիի պաշտամունքն այնքան նշանակալի էր, որ նույնիսկ շատ տասնամյակներ անց Չ. Բըրնին՝ Ուրարտուն անվանում է «Խալդիստան» (Burney 1993, 107):

Ներդրվելով Իշպուինիի կողմից՝ Խալդիի պաշտամունքը գոյատևեց մինչև ուրարտական պետության անկումը: Սակայն, դեռևս հստակեցված չեն այս աստծո պաշտամունքի ինչպես ծագման վայրը, այնպես էլ նախնական տարածման շրջանը: Արդյո՞ք Խալդին բուն ուրարտական երևույթ էր, թե նրա պաշտամունքը ներմուծվել է: Մասնագետների մեծ մասն առավել հավանական է համարում, որ ուրարտացիների բնօրրանն ընդգրկել է Մուծածիրը և նրան հարակից տարածքները (Меликишвили 1948, 37. Меликишвили 1954, 368): Ըստ այդմ՝ Խալդիի պաշտամունքը ևս ծագել է այդ տարածքում (Salvini 1993–97, 44): Առաջարկված վարկածներից մեկի համաձայն՝ Մուծածիրում Խալդիին սինկրետացվել է հնդարիական Միթրա աստծո հետ (Պետրոսյան 2006ա., 27): Համաձայն Ա. Պետրոսյանի առաջարկած մեկ այլ տեսակետի՝ ուրարտական գերագույն աստվածը մի շարք զուգահեռներ ունի Հայասայի գերագույն աստծո հետ, որի անունը գրվում էր ^{D}Ú.GUR գաղափարագրով (Պետրոսյան 2006բ, 29, 40–41): Քննարկելով այս գաղափարագրի տակ հանդես

եկած հինմերձավորարևելյան աստվածությունների որոշ գործառույթներ՝ Ա. Պետրոսյանը ենթադրում է, որ Խալդին և հայասական ᴰÚ.GUR-ը հանդես են բերում որոշ նույնական գծեր՝ երկուսն էլ համարվել են պատերազմի և կրակի աստվածներ, նրանց խորհրդանիշն է եղել սուր զենքը: Նա ենթադրում է, որ Խալդի աստծո նախնական պաշտամունքի շրջանը եղել է Հայասայի տարածքում, և հնարավոր է, որ Խալդին և հայասական ᴰÚ.GUR-ը ծագում են միևնույն նախատիպից (Պետրոսյան 2006բ, 40–41): Իհարկե, վերջին շրջանում, Վանա լճի հյուսիսային և հյուսիս-արևելյան հատվածներում Հայասայի տեղադրման փորձերը (Քոսյան 2013, 48–63. Ղազարյան 2013, 113–117) կարող են նոր հեռանկարներ բացել այս տեսակետի զարգացման գործում, սակայն, համակողմանի հետևություններ անելու համար անհրաժեշտ ուղղակի սկզբնաղբյուրների բացակայությունը, ցավոք, անավարտ են թողնում գործընթացը: Գրեթե նույնը կարելի է ասել նաև Խալդիի պաշտամունքի ծագման վերը նշված «մուծածիրյան» տեսակետների համար:

Ուրարտական տերության կազմավորումը և Խալդի աստծո պաշտամունքի հաստատումն Իշպուինիի կողմից: Ք. ա. IX դարի կեսերին Հայկական լեռնաշխարհում կազմավորվեց մի պետություն, որն ընդամենը կես դար հետո պիտի դառնար Հին Մերձավոր Արևելքի հզորագույն տերություններից մեկը: Խոսքն Ուրարտուի (Վանի թագավորություն, Բիայնիլի) մասին է: Ցավոք, ուրարտական պետության սկզբնավորման և ընդգրկած նախնական տարածքի վերաբերյալ առկա տեղեկությունները սակավ են: Մասնագիտական գրականության մեջ կան կարծիքներ, որ Ուրարտուի առաջին արքան եղել է Արամուն: Վերջինս համառ մարտեր է մղել Ասորեստանի տիրակալ Սալմանասար III-ի դեմ և փորձել պահպանել իր երկրի անկախությունը: Համաձայն ասորեստանյան սկզբնաղբյուրների՝ Արամուն ծանր պարտություն է կրել այս պայքարում, նվաճվել են նրա պետության մայրաքաղաք Արծաշկուն, ինչպես նաև մի շարք այլ բնակավայրեր (Арутюнян 2006, 82–90): Այսօր մասնագետների շրջաններում վիճարկվում է Արծաշկուի տեղադրության խնդիրը:

Ըստ որոշ գիտնականների, այս քաղաքը պետք է տեղակայված լիներ Վանա լճից հյուսիս և հետագայում նույնանար միջնադարի հայկական քաղաքներից Արծկեի կամ Արճեշի հետ (ТУ, 34–35)։ Մ. Սալվինին հակված է Արծաշկուն տեղորոշել Ուրմիա լճի հարավ-արևմտյան ավազանում (Salvini 1995a, 48)։ Արամուին վերաբերող վերջին հիշատակությունը վերաբերում է Ք. ա. 844 թվականին (Арутюнян 2006, 95)։ Արդեն Սալմանասար III-ի կառավարման քսանյոթերորդ տարում (մոտ. Ք. ա. 832 թ.) ասորեստանյան աղբյուրներից մեկում հիշատակվում է մեկ այլ ուրարտական արքայի՝ Սեդուրիի մասին (Арутюнян 2006, 82–90)։ Ընդունված է վերջինիս նույնացնել ուրարտական Սարդուրիի հետ, ում մասնագիտական գրականության մեջ տրվել է Սարդուրի I անվանումը (Меликишвили 1954, 200, Пиотровский 1959, 58–59. CTU 1, 27. Арутюнян 2006, 95–96)։ Վերջինս է կառուցել Վանա ժայռի ստորոտին տեղակայված շինությունը և դրա պատերին ասուրերեն լեզվով թողել վեց նույնիմաստ արձանագրություններ (CTU 1, A 1A–1F)։ Դրանցում ներկայացված է Սարդուրիի տիտղոսաշարը, որտեղ նա անվանվում է «մեծ արքա, հզոր արքա, տիեզերքի արքա, Նաիրի երկրների արքա՝ ով չունի հավասարը, զարմանալի հովիվ՝ ով չի վախենում մարտից, արքա, ով հնազանդեցնում է անհնազանդներին» (CTU 1, A 1A–1F)։ Արձանագրությունների վերջում Սարդուրին տեղեկացնում է վերը հիշված շինությունը Ալնիունու երկրից բերված քարերով կառուցելու մասին (CTU 1, A 1A–1F)։ Հետաքրքիր է, որ այս արձանագրություններում որևէ աստծո անուն չի հիշատակվում։ Հնարավոր է, որ հենց այս միապետն է կերտել Վանա ժայռի հարավային հատվածում գտնվող համալիրը, որի մի մասն են կազմել կամարաձև խորշն՝ իր ասուրերեն արձանագրությամբ (Tarhan 2007, 762–763)։ Վնասված այդ տեքստում հիշատակվում է կենդանիների զոհաբերելու փաստը, սակայն, հնարավոր չէ պարզել, թե որ աստծո անունից կամ ում համար են իրականացվել այդ արարողությունները (УКН, 297–298. Salvini 1982, 327–332. Dinçol, Dinçol, 1986, 351–353. Diakonoff 1989, 93. CTU 1, A 1–2, 99–100)։ Մ. Սալվինի հայտնած մի կարծիքի մեկի համաձայն

այս արձանագրությունը կարող էր անգամ պատկանել ասորեստանյան միապետներից մեկին և կերտված լիներ դեպի Տուշպա վերջինիս ռազմական արշավանքի ժամանակ (Salvini 1989, 83)։ Այս տեքստի թարգմանության այլ մեկնաբանություն է առաջարկել Վ. Մայերը (Meyer 2013, 138–140)։ Տեքստում թերևս ակնարկ կա, որ զոհաբերություններ են կատարվելու ինչ-որ աստվածուհու համար։ Եթե այդ հիպոթեզը ճիշտ է, չի բացառվում որ այդ աստվածուհին լիներ Տուշպուեա/Տուշպունիան, ում անունն անմիջական կապ ունի Վանի թագավորության մայրաքաղաք Տուշպայի հետ (Բադալյան 2016, 130)։

Սարդուրիից հետո հիշատակվող հաջորդ ուրարտական միապետը Իշպուինին է (Ք. ա. մոտ. 830–820 թթ.)։ Արքա, ում, ըստ ամենայնի, վիճակված էր դառնալու Ուրարտուի պետականության ստեղծման և արքայական գաղափարախոսության ձևավորման հիմնադիրը։ Հենց Իշպուինին էր, ով Ուրարտուում ներդրեց Խալդիի պաշտամունքը (Salvini 1989, 84 –85)՝ այն դարձնելով պետական գաղափարախոսության առանցքը։ Ինչպես նշում է Մ. Սալվինին՝ «Խալդիի ծնունդով՝ ծնվեց ուրարտական պետությունը» (Salvini 1989)։ Թե ինչ հանգամանքների և զարգացումների բերումով Խալդին դարձավ Իշպուինի գերագույն աստված և նրա տերության հովանավոր, հարկ ենք համարում քննարկել ստորև։

Իշպուինիի գործունեությունը ներկայացնող սկզբնաղբյուրները սակավ են։ Նրա միանձնյա կառավարման շրջանին վերաբերող սեպագիր արձանագրությունները տեղակայված են Վանա լճի արևելյան (Վերին և Ներքին Անձավ, Քալեչիք, Ծվաստան, Հազինե Փիրի, Վանի միջնաբերդի մոտակայք), հյուսիս-արևելյան (Քարահան) ավազանում և Վանա լճից հյուսիս (Բաղնոց)։ Դրանք հիմնականում կրում են շինարարական բնույթ, որոնցում միապետը խոսում է տարբեր կառույցների հիմնման մասին։ Ընդ որում, մեծամասամբ, այդ գործողություններն արվում էին «Խալդիի զորությամբ կամ հովանավորությամբ»՝ DHaldinini ušmašini (CTU 1, A 2–6 A–C, A 2–7A–B, A 2–9 A–B, Išik, Genç 2012, 76), «Խալդյան մեծությամբ»՝ DHaldinini alsuišini (CTU 1, A 2–3a) կամ «Խալդյան ուժով»՝ DHaldinini

ušgini (CTU 1, A 2–1). Իշպուինիին է նույնացվում ասորեստանյան գահակալ Շամշի-Ադադ V-ի արձանագրություններից մեկում (RIMA III, A. 0. 103, ii 16b–34a) հիշատակված Ուշպինան (Арутюнян 2006, 109, сн. 160, CTU 1, 23, Գրեկյան, 2013, 55): Ասորեստանյան միապետը հաղորդում է դեպի Նաիրի կատարած իր արշավանքի մասին: Տեքստում նշվում է, որ վերջինիս ներքինի Մութարիծ-Աշշուրը ծովից (Ուրմիա լիճ) դեպի արևմուտք նվաճել է Մեղքիարայի որդի Շարշինայի երեք հարյուր քաղաքները, տասնմեկ ամրացված քաղաքներ՝ Ուշպինայի երկու հարյուր քաղաքների հետ միասին, այնուհետև վերցրել ավար՝ նրանց ունեցվածը, աստվածներին, որդիներին և դուստրերին (RIMA III, A. 0. 103, ii 16b–34a):

Իշպուինիի միանձնյա կառավարման շրջանում Խալդիի պաշտամունքի մասին չափազանց կարևոր տեղեկություններ է հաղորդում Վերին Անձավ հնավայրի (Նկար 1) այսպես կոչված «Ընդունելությունների մեծ դահլիճից» գտնված հինգ օղերից բաղկացած բրոնզե շղթան՝ իր արձանագրություններով (Նկար 2): Երկրաչափական բնույթի նախշերով զարդարված, արձանագիր այդ օղերը պարունակում են ասուրերեն հետևյալ տեքստը. «Խալդի աստծո ստվերը, Իշպուինին՝ Սարդուրիի որդին, մեծ արքան, հզոր արքան, տիեզերքի արքան, Նաիրի երկրների արքան, այս նվիրատվական առարկան վերցրեց Ուիտերուխիի քաղաքի պահեստից և իր տեր Խալդիին նվիրաբերեց՝ իր բարի ողջության համար» (Belli, Dinçol, Diçnol 2009, 104): Նույն Վերին Անձավի № 9 պահեստի պեղումներից հայտնաբերվել է սրի բրոնզե պատյան, որի դիմահայաց մակերեսին արձանագրված է ուրարտերեն հետևյալ տեքստը. «Խալդիին՝ տիրոջը, Իշպուինին՝ Սարդուրիի որդին, նվիրեց» (Belli, Dinçol, Dinçol 2004, 5, fig. 8, 9, 10): Վերը նշված առաջին գտածոյի տեքստում «Խալդիի ստվեր» տիտղոսը մատնանշում է, որ Իշպուինին իրեն համարել է «Խալդի երկրի վրա»: Այսինքն՝ ինչպես ասորեստանյան արքաներն էին իրենց համարում Աշշուր աստծո ներկայացուցիչներ երկրի վրա, այնպես էլ Իշպուինին իրեն հռչակել էր Խալդի աստծո երկրային փոխանորդ: Նման քաղաքական քայլով ուրարտական արքան հաս-

տատում էր իր իշխանության աստվածային ծագումն ու իր գործողությունների օրինականությունը: Ինչպիսի բնույթ էլ դրանք ունենային (շինարարական, ռազմական, ծիսական և այլն), միևնույն է խորհրդաշնելու էին Խալդի աստծո կամքի իրագործումը: Քանի որ Վերին Անձավից հայտնաբերված նվիրատվական շղթայի օղերի արձանագրությունները գրված են ասուրերենով, ապա կարելի է ենթադրել, որ այդ գտածոն պետք է թվագրվի Իշպուինիի կառավարման առաջին տարիներով: Այսինքն, ըստ ամենայնի, այս շղթան արձանագրվել է այն ժամանակ, երբ դեռ Իշպուինին չէր ստեղծել իր պետական գրային համակարգը և նրա գահակալման այդ շրջանում դեռևս կիրառվում էր ասորեստանյան սեպագիրը: Այս ենթադրության համար որպես կռվան կարող է համարվել նաև Սարդուրիի և Իշպուինիի վերը նշված ասուրերեն արձանագրություններում մի շարք տիտղոսների համընկնումը (մեծ արքա, հզոր արքա, տիեզերքի արքա, Նաիրի երկրների արքա):

Վերը նշված երկու գտածոներն Իշպուինի կողմից՝ Խալդիին նվիրաբերելու փաստը կարող է վկայել այդ ժամանակաշրջանում վերջինիս ձոնված ծիսապաշտամունքային կառույցի գոյության մասին: Քանի որ Վերին Անձավը կառուցվել է Մենուայի կողմից (Belli 1999, 16), ապա հավանական է, դրանք բերված լինեն Իշպուինի կառուցած բնակավայրերից մեկից: Չի բացառվում, որ դա կարող էր լինել Ներքին Անձավի ամրոցից մոտ 900մ հեռավորության վրա գտնվող Վերին Անձավի բնակավայրը: Այն, տեղում հայտնաբերված երեք նույնանման տեքստերի համաձայն, հիմնել է հենց Իշպուինին (CTU 1,A 2–6A–C): Ուիտերիխիի քաղաքից որպես ավար վերցված նվիրատվական շղթան Խալդիին ձոնելով՝ Իշպուինին, կարծես երախտագիտություն էր հայտնում իր գերագույն աստծուն՝ իրագործված հաջող արշավանքի համար:

Իշպուինիին է վերագրվում ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր խորշերի (դռներ) կառուցման ավանդույթի ստեղծումը: Մեզ հայտնի նման առաջին կառույցը Հազինե Փիրին է ՝ Վանից 12 կմ հարավ (Belli, Dinçol 1982, 178): Արձանագրված

այս խորշն իր շրջակայքով հանդերձ կազմել է մեկ ընդհանուր ծիսապաշտամունքային համալիրի մաս (տե՛ս ստորև): Խորշի արձանագրության տեքստում Իշպուինի արքան տեղեկացնում է մրգատու պարտեզ ու խաղողուտ տնկելու և այն «տիրոջը» նվիրաբերելու մասին (CTU 1, A 2–5): Ընդհանրապես «տեր» տիտղոսը (ուրարտ.՝ euri)՝ իր գաղափագիր համարժեքով (ÉN), գրեթե միշտ վերագրվել է գերագույն աստված Խալդիին (Salvini 1989, 85) և միայն մեկ դեպքում՝ այն էլ գաղափարագրով, տարերքի աստված Թեյշեբային (CTU1, A 10–7): Հազինե Փիրիի արձանագրության «տեր» բառի հիշատակությունը և նույն տեքստում Խալդի աստծո անվան բացակայության հանգամանքը որոշ գիտնականների թույլ են տվել ենթադրելու, որ Իշպուինի արքան այս ծիսապաշտամունքային համալիրը կերտելիս դեռևս չէր ընտրել իր աստծուն, կամ էլ այստեղ խոսքը գնում է տարերքի աստված Թեյշեբայի մասին, քանի որ Թեյշեբայի խուռիական զուգահեռ Թեշուբին ևս վերագրվել է ուրարտերեն euri-ի խուռիերեն համարժեք ewri մակդիրը (Belli, Dinçol 1982, 179. Salvini, 1989, 85): Մեր կարծիքով, Վերին Անձավ ամրոցից հայտնաբերված, արդեն վերը հիշատակված հինգ օղերից բաղկացած նվիրատվական շղթայի ասուրերեն արձանագրությունը, որտեղ իր տիտղոսաշարում Իշպուինի արքան իրեն անվանում է Խալդի աստծո «ստվերը», իսկ Խալդիին՝ իր «տերը», և սրի բրոնզե պատյանի արձանագրությունը, որտեղ Իշպուինին Խալդիին ուրարտերենով է «տեր» կոչում, կարող են վկայել այն մասին, որ Հազինե Փիրիի ժայռափոր դռան կերտման ժամանակ արդեն Խալդին Իշպուինի արքայի և ուրարտական տերության գլխավոր աստվածն էր (Բադալյան 2012,111–112. Բադալյան 2013, 83–85:) :

Իշպուինիի կառավարման շրջանում Խալդիի պաշտամունքի մասին որոշակի տեղեկություններ է հաղորդում Քարահանի արձանագրությունը (CTU 1, A 2–9 A–B): Այս կոթողը, հավանաբար, կերտվել է Իշպուինիի միանձնյա կառավարման վերջին շրջանում, քանի որ դրա տեքստի մի հատվածում հիշատակություն կա Իշպուինիի որդի Մենուայի մասին: Այստեղ Իշպուինին հաղորդում է Խալդյան

դարպասների, Խալդյան քաղաքի (իր ամրոցի հետ), խաղողուտի և պարտեզի հիմնման, ինչպես նաև այդ քաղաքում Ուա աստծուն teribišuzi կառուցելու մասին (CTU 1, A 2–9 A–B): Հետաքրքիր է արձանագրության վերջին հատվածը, որի մի տողում Ն. Հարությունյանը ընթերցում է NU-ni ᴰHaldini արտահայտությունը և ենթադրում, որ այն կարելի է վերծանել որպես «Խալդիի պատկեր» (КУКН, 20a): Եթե ճիշտ է այս ընթերցումը, ապա, ըստ երևույթին, Իշպուինիի կառավարման ժամանակահատվածում Խալդին ունեցել է որոշակի պատկերագրություն, ինչը կարող էր ասոցացվել վերջինիս մարդակերպ ընկալվելու կամ նրան կերպարանավորող ինչ-որ խորհրդանշանի հետ: Քարահանի արձանգրությունում Ուա, ինչպես նաև՝ Ծվաստանից գտնված վնասված արձանագրության (CTU 1, A 2–3a) մեջ Կուեռա աստվածների հիշատակությունները վկայում են, որ բացի Խալդիից, նրանք ևս որոշակի դեր են ունեցել Իշպուինիի կրոնաքաղաքական միջոցառումներում: Թե՛ Քարահանի, և թե՛ Հազինե Փիրիի արձանագրություններում նշվում է Իշպուինիի կողմից խաղողուտ և պարտեզ հիմնելու հանգամանքը: Կարծում ենք, որ այս երևույթը ցույց է տալիս Իշպուինիի խորհրդանշական իշխանությունը՝ որպես պետության արգասաբերության երաշխավորի: Այս «ինստիտուտը» հետագայում փոխ է առնվում նաև ուրարտական տերության մի շարք այլ միապետների կողմից:

Ինչ վերաբերում է Քարահանի արձանագրությունում Խալդյան քաղաք և Խալդյան դարպասներ հիմնադրելու հիշատակությանը, ապա, ըստ ամենայնի, այս քայլով Իշպուինին փորձում էր Խալդիի պաշտամունքը ներմուծել ու հանրահռչակել նաև Վանա լճի ավազանի հյուսիս-արևելյան հատվածում: Ուրարտական միապետի գործունեությունը մեծապես կենտրոնացված է եղել հենց այս, ինչպես նաև Վանա լճի ավազանի արևելյան գոտում: Այս առումով շատ կարևոր է հասկանալ, թե ի՞նչ գործոններ էին ստիպել Իշպուինիին կենտրոնանալ հենց այդ տարածաշրջանում, և ինչու՞ վերջինս Խալդիին դարձրեց իր պետության գերագույն աստված: Կարծում ենք, որ այս հարցերը պետք է դիտարկել Հայկական լեռնաշխարհի

վաղ երկաթի շրջափուլի և հատկապես Վանի ավազանի հնագիտական հուշարձանների համապատկերի հենքի վրա, դրանք համադրելով և մեկնաբանելով նաև համաժամանակյա ռազմա-քաղաքական և սոցիալ-մշակութային գործընթացների համատեքստում: Այսպես. Ա. Բոբոխյանի ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ Հայկական լեռնաշխարհում կարելի է առանձնացնել երեք հիմնական պատմամշակութային գոտիներ:

1. Արևմտյան, որը ներառել է Վերին Եփրատի ավազանը (պատմական Ծոփք նահանգը և Փոքր Հայքը), որին բնորոշ են եղել աշխույժ առնչություններ կենտրոնական Փոքր Ասիայի և Սիրիայի հետ:

2. Հարավային, որը ներառել է Վանա լճից հարավ ընկած շրջանները (Աղձնիք և Կորդուք նահանգներ), որին բնորոշ են եղել պատմա-մշակութային կապեր հյուսիսային Սիրիայի և Միջագետքի ուղղությամբ:

3. Կենտրոնական-հյուսիսարևելյան՝ մի քանի ենթագոտիներով (Այրարատ, Բարձր Հայք, Մոկք, Տուրուբերան, Տայք, Սյունիք, Ուտիք, Գուգարք, Փայտակարան, Պարսկահայք և Վասպուրական նահանգներ), որոնց առավել բնորոշ են եղել փոխառնչությունների ու կապերի կովկասյան ուղղությունը (Բոբոխյան 2013, 34–35):

Այս առումով ուշագրավ է, որ Վաղ երկաթի շրջափուլում Հայկական լեռնաշխարհում ձևավորվող մշակութային ընդհանրությանը զուգահեռ, առավել ակնառու են դառնում նաև հասարակության ռազմականացման գործընթացները, ինչը, ըստ հնագիտական նյութերի, պարզորոշ նկատվում է նաև Վանի ավազանում (բազմաթիվ պաշտպանված բնակավայրեր, երկաթի արտադրության բարձր մակարդակ, սոցիալական վերնախավի՝ էլիտայի ձևավորում, դամբարանային համալիրներում մետաղական սպառազինության առկայություն և այլն) (Բոբոխյան, 2013, 35): Ինչ վերաբերում է քաղաքական իրավիճակին, ապա այդ ժամանակահատվածում ասորեստանյան արքաների նվաճողական արշավանքերի հետևանքով Հայկական լեռնաշխարհի հարավային գոտում, մասնավորապես՝

Վանի ավազանում և մերձուրմյան տարածքներում ստեղծվել էր բավական ծանր իրավիճակ: Ըստ ամենայնի, ասորեստանցիները վերահսկում էին այս գոտիները (Арутюнян 2006, 108–112): Ահա նման բարդ ու հակասական պայմաններում էր ստեղծվում Իշպուինիի պետությունը: Ընդ որում՝ ինչպես արդեն նշել ենք, վերջինիս գործունեության արեալը հիմնականում սահմանափակված էր Վանի ավազանով: Ինչո՞ւ էր Իշպուինին հենց այստեղ փորձում տարածել Խալդիի պաշտամունքը: Ամենայն հավանականությամբ, այդ գործողությունները կապված էին Տուշպա քաղաքի (Նկար 3) հետ, որը, ըստ երևույթին, Իշպուինիի միանձնյա կառավարման շրջանում տերության մաս դեռևս չի կազմել (Գրեկյան 2013, 51): Ինչպես նկատել է Ե. Գրեկյանը, Իշպուինին միակն էր, որ սկզբնապես չի կրել ուրարտական արքաների ավանդական «Տուշպա քաղաքի տեր» տիտղոսը (Գրեկյան 2013, 51): Հատկանշական է, որ Իշպուինիի միանձնյա գահակալությանը վերաբերող գրեթե բոլոր վկայությունները չեն առնչվում Տուշպայի հետ: Նշվածը Ե. Գրեկյանին թույլ է տվել ենթադրելու, որ քննարկվող փուլում Տուշպան ոչ միայն դեռ չէր հռչակվել բիայնական պետության մայրաքաղաք, այլև խիստ կասկածելի էր այդ քաղաքի՝ Իշպուինիի իշխանության տակ գտնվելն ընդհանրապես (Գրեկյան 2013, 51): Բանն այն է, որ Տուշպան (ասուր. Տուրուշպա) որպես բնակավայր հիշատակվում է նույնիսկ Սարդուրի I-ի գահակալումից առաջ, մոտավորապես Ք. ա. 856–853 թվականներին (գուցե և ավելի վաղ)՝ասորեստանյան արքաներից մեկի (Աշշուրնածիրպալ II կամ Սալմանասար III) դեպի Հայկական լեռնաշխարհ կատարած արշավանքի նկարագրության մեջ (Գրեկյան 2013, 49): Ամենայն հավանականությամբ Տուշպան եղել է առանձին քաղաքական միավոր և ուրարտական պետությանն է միացվել կամ Իշպուինի, կամ էլ նրա և որդու՝ Մենուայի, համատեղ գահակալության շրջանում (Գրեկյան 2013, 49): Այս առումով հատկապես ուշագրավ է, ուրարտական պետության ձևավորումից առաջ Վանա լճի ավազանում չի դրսևորվում ուրարտական մշակույթի որևէ նախատիպ (այդ մասին տե՛ս օրինակ Բոբոխյան, 2013, 33–34): Հետաքրքիր է, որ

Տուշպայի միջնաբերդի «արտաքին քաղաքի» և «Տուշպա հյոյուքի» պեղումները ցույց են տվել, որ Ք. ա. VIII դ. թվագրվող ուրարտական կառույցները բարձրացվել են մոխրի շերտերի վրա (Tarhan 2005, 131)։ Քաղաքն այրվել է Ք. ա. VIII դ. վաղ ընկած ժամանակատվածում (Tarhan 2005, 131), ինչը կարող էր արդյունք լինել Իշպուինիի կամ նրա և Մենուայի ռազմա-քաղաքական ձեռնարկումների (Գրեկյան 2013, 52)։

Վերը արված դիտարկումները թույլ են տալիս ենթադրել, որ Իշպուինիի քաղաքական ծրագրի կարևորագույն մասն է կազմել Վանա լճի արևելյան ավազանում հաստատվելը և Տուշպա քաղաքի նվաճումը։ Այստեղ, ամենայն հավանականությամբ, պետք է որ առաջնային դեր ունենար արևի աստծո (Պետրոսյան 2010, 66) և Տուշպա քաղաքի հովանավոր աստվածուհի Տուշպուեա/Տուշպունիայի պաշտամունքը (Բադալյան 2011, 81)։ Ըստ էության, Իշպուինիին անհրաժեշտ էր մի աստված, ում պաշտամունքն իրականում կնույնանար պետության և յուր կերպարի հետ, օրինական կդարձներ նրա ռազմա-քաղաքական ծրագրերը և, բացի այդ, աստիճանաբար իր պաշտամունքին կսինկրետացներ Վանի ավազանի գլխավոր աստվածությունների մի շարք կարևոր գործառույթներ։ Միևնույն ժամանակ, պետք էր կրոնական մի այնպիսի մոդել, որը հակակշիռ կստեղծեր ասորեստանյան ծավալապաշտական քաղաքականությանը և այն մարմնավորող Աշշուր աստծուն։ Հենց նման մոդելի հիմքում էլ ընկավ Խալդիի աստծո պաշտամունքը։ Աստված, որը գրեթե մինչև տերության անկումը պետք է մարմնավորեր Ուրարտուի հզորությունն ու բարեկեցությունը։ Արդյո՞ք Խալդին բուն ուրարտական աստված էր (Ղափանցյան, 1940, 16. Пиотровский 1959, 220. Հմայակյան, 1990, 33), թե ոչ (տե՛ս օրինակ՝ Salvini, 1989, 83–84)՝ դեռևս դժվար է ասել։ Ըստ ամենայնի, նա եղել է ուրարտական վերնախավի աստվածը (Grekyan 2006, 150)։ Ո՞րտեղ էր գտնվում Խալդիի պաշտամունքի նախնական կենտրոնը՝ Մուծածիրում, Միհերի Դռան արձանագրության մեջ հիշատակվող «Խալդի քաղաքում» (CTU 1, A 3–1) թե՞ այլ վայրում։ Ըստ Ե. Գրեկյանի, այն կարող էր լինել

Կոտուրի լեռնաշղթայի Նազարաբադ լեռան ստորոտին տեղակայված Աշոտակերտի ուրարտական սրբավայրի մոտ և լինել Իշպուինիի «երկիրը» (Գրեկյան 2013, 55)։ Այս հարցերին դեռևս դժվար է միանշանակ պատասխանելը։ Այսուհանդերձ, Իշպուինին Խալդիին դարձրեց իր պետության գերագույն աստված և, ըստ այդմ, նրա պաշտամունքը միասնական կենտրոնացված պետության ստեղծման ընթացքում ձեռք բերեց նոր որակներ ու զարգացումներ, որոնք այնուհետև իրենց արտացոլումը գտան Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալության տարիներին։

Խալդիի պաշտամունքը Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում: Այս ընթացքում ուրարտական պետականությունը կայացման նոր փուլ է թևակոխում։ Ցավոք, այս ժամանակահատվածին վերաբերող հնագիտական սկզբնաղբյուրները բավական սակավ են։ Այս առումով լռում են նաև ժամանակի ասորեստանյան աղբյուրները։ Այսուհանդերձ, մի շարք ուրարտական կոթողային արձանագրություններ, այնուամենայնիվ, հնարավորություն են ընձեռում պատկերացում կազմել Վանի թագավորության այս կարևոր փուլի մասին։ Անհրաժեշտ է նշել, որ դրանցից մի քանիսը, և հատկապես Մհերի Դռան ու Քելիշինի արձանագրությունները, առանցքային նշանակություն ունեն ոչ միայն այս ժամանակաշրջանի, այլև ողջ ուրարտական պետությանն առնչվող մի շարք կարևորագույն հարցերի լուսաբանման համար։

Ամենայն հավանականությամբ, Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ գահակալման շրջանում է, որ, ըստ երևույթին, դեռևս Իշպուինիի կողմից ստեղծված ուրարտական սեպագիր համակարգն այս փուլում ստանում է վերջնական տեսք։ Դրան զուգահեռ, անցկացվում են ռազմական, չափ ու կշռի և տոմարի բարեփոխումներ (Համայակյան, 1994, 18–22. Թումանյան 2005, 30–31՝ հղված գրականությամբ)։ Այս համալիր գործընթացների առանցքային մասն էր կազմում կրոնը։ Ինչպես նշել ենք, միասնական և կենտրոնացված պետության ստեղծման համար միանշանակ էր ամենազոր և գերակա աստծու առկայությամբ միասնական, կանոնակարգված դիցարանի ձևավո-

րումը: Այս սկզբունքով ստեղծված պետական դիցարանն իր ավարտուն տեսքը ստացավ Մհերի Դռան արձանագրության մեջ, որում կանոնակարգվեց ինչպես ուրարտական տերության Ք.ա. IX դ. վերջին քառորդի աստվածների, աստվածուհիների և աստվածություններին հաջորդական ցանկը, այնպես էլ դրանցից յուրաքանչյուրին մատուցվելիք զոհերի քանակը (Հմայակյան 1990, 24–32. Salvini 1994, 205): Հավանաբար, որոշակի քաղաքական քայլերի շնորհիվ, հենց Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում է ստեղծվում Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակի ինստիտուտը՝ իր մեջ ընդգրկելով գերագույն աստված Խալդիին, տարերքի աստված Թեյշեբային և արևի աստված Շիվինիին: Նույն Մհերի Դռան արձանագրության սկզբում առանձնանում է Խալդիին, տարերքի և արևի աստվածներին կենդանիներ զոհաբերելու կարգադրությունը (CTU 1, A 3–1): Բացի այդ՝ արդեն Սուրբ Պողոսի (CTU 1, A 3–4Vo) և Քելիշինիի (CTU 1, A 3–11) արձանագրությունների վերջին հատվածներում սկսվում են կիրառվել այսպես կոչված «անեծքի բանաձևերը», համաձայն որոնց՝ այդ արձանագրությունները վնասողները դաժանորեն պատժվելու էին Խալդիի, Թեյշեբայի և Շիվինիի կողմից:

Իշպուինիի և Մենուայի քաղաքականության թերևս առանցքային մասն էր Խալդիի պաշտամունքի տարածումն ու հանհրահռչակումը: Ընդ այդմ, հետաքրքիր է, որ Խալդիի կերպարը տարբեր հանգամանքներում ձեռք էր բերում տարբեր դրսևորումներ: Այս ամենը լավ երևում է Իշպուինիի և Մենուայի կրոնաքաղաքական գործընթացների իրականացման երեք «տարածույթներում». 1) Արդինի-Մուծածիրում, 2) Վանա լճի արևելյան ավազանում և դրանից արևելք ընկած գոտում, 3) նվաճվելիք տարածքներում (Քարտեզ 1)[2]:

1. Քելիշինի երկլեզու (ուրարտերեն և ասուրերեն) արձանագրության մեջ հաղորդվում է Իշպուինիի և Մենուայի Մուծածիր այցելության, այնտեղ Խալդիին iarani կառուցելու, ինչպես նաև Խալդ-

---

2 Քարտեզի պատրաստման ընթացքում ցուցաբերած աջակցության համար մեր խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում Հ. Դանիելյանին:

յան դարպասների առջև Խալդիին տարբեր տեսակի մետաղե առարկաներ նվիրաբերելու և մեծաքանակ անասուններ զոհաբերելու մասին (CTU 1, A 3–11)։ Հետաքրքիր է, որ արձանագրության տեքստում Խալդի անունը վկայված է ^{D}Aldi ձևով։ Քանի որ ուրարտացիները դարպաս (KÁ) են անվանել նաև տաճարները, ապա, չի բացառվում, որ Իշպուինին և Մենուան ինչ-որ ծեսեր են կատարել Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարական համալիրում (Նկար 4)։ Եթե ճիշտ է այս ենթադրությունը, ապա Քելիշինի արձանագրության հաղորդումը կարող է համարվել Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարի գոյության մեզ հայտնի ամենավաղ վկայությունը։ Ինչ վերաբերում է Իշպուինիի և Մենուայի Մուծածիր այցելության նպատակին, ապա, ամենայն հավանականությամբ, այն իրագործվել է ինչ-որ սեզոնային տոնի կապակցությամբ։ Եթե իրականությանը համապատասխանում են այն ենթադրությունները, համաձայն որոնց Մուծածիրն իր հարակից տարածքներով եղել է ուրարտացիների բնօրրանը, իսկ քաղաքը՝ Խալդիի պաշտամունքի նախնական կենտրոնը (Salvini 1993–97, 44), ապա այս այցելության ենթատեքստում ևս կարելի է նկատել տեղում Խալդիի և տեղաբնիկների առջև Մենուային՝ որպես տերության ժառանգի, ներկայացման որոշակի գործընթացներ։ Մյուս կողմից՝ Մուծածիրը տարածաշրջանային սրբավայր էր (Salvini 1989, 81) և բավական մոտ էր Ասորեստանին։ Նման կարգավիճակ ունեցող քաղաքի վերահսկումը և տեղում ծիսապաշտամունքային արարողությունների իրականացումը Իշպուինիի և Մենուայի իշխանության օրինականությանը տալիս էր ոչ միայն տեղայնական, այլև՝ տարածաշրջանային բնույթ։

Այն, որ այս կառույցը կարող էր գոյություն ունենալ առնվազն Իշպուինիի կառավարման կամ դրան հաջորդող ժամանակաշրջանում, կարող են փաստել մեր կողմից առանձնացված երկրորդ սկզբնաղբյուրը, ըստ որի՝ Սարգոն II-ի ավարի թվում հիշատակվում է Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարում ցուլի, ինչպես նաև կովի ու իր հորթուկի բնական չափեր ունեցող արձանները, որոնք ձուլվել էին Սարդուրի Իշպուինորդու հրամանով՝ տաճարում կուտակված

պղնձի պաշարներից (ARAB II, 22, АВИИУ (2), 46)։ Ըստ Ն. Ադոնցի՝ այս տեղեկության մեջ, գրագրի սխալի պատճառով, Իշպուինի Սարդուրորդու փոխարեն գրվել է Սարդուրի Իշպուինիորդի (Ադոնց, 1972, 194)։ Անկախ այն հանգամանքից, թե ով է թաքնված այդ անվան տակ, հավանական է թվում, որ վերջինիս իրականացրած գործողությունները պետք է ժամանակագրվեն Ք. ա. IX դարի վերջին քառորդով։ Այսինքն՝ այս և մեր կողմից վերը հիշատակված մյուս սկզբնաղբյուրի տեղեկություններից կարելի է ենթադրել, որ Մուծածիրի Խալդի աստծո տաճարը կարող էր պիտի գոյություն ունեցած լիներ Ք. ա. IX դարի վերջին քառորդից ոչ ուշ։

Իր հորթուկին սնուցող կովի տեսարան պատկերված է նաև Մուծածիրի տաճարի ճակատային հատվածի առջև (Նկար 4, 4ա)։ Ինչու՞ էին կերտվել այդ արձանները, և ի՞նչ կարող էին դրանք խորհրդանշել։ Հին աշխարհում կովը հաճախ համարվել է տարբեր աստվածուհիների կենդանակերպ մարմնավորումը, իսկ հորթուկը խորհրդանշում գահաժառանգին (այդ մասին մանրամասն տե՛ս՝ Keel, 1980)։ Այս առթիվ հարկ ենք համարում հատկապես անդրադարձ կատարել Ուրարտուին ժամանակակից նորասորեստանյան տերությանը։ Այստեղ, օրինակ, նման կերպ ընկալվում էր Մուլլիսսու աստվածուհին, ում անվանում էին «վայրի կով»։ Նա համարվում էր գահաժառանգի աստվածային մայրը և երբեմն պատկերվում էր հորթին սնուցող կովի տեսքով (Նկար 5)։ Տեսարանային նման հորինվածքում հորթն ասոցացվում էր աստվածուհուց ծնված և նրա կողմից սնուցվող օրինական գահաժառանգի հետ (Parpola, 2000, 195)։ Այսպես, ասուրական սկզբնաղբյուրներից մեկի համաձայն, Մուլլիսսուն կերակրել էր Աշշուրբանիպալին (SAA, IX, XI)։ Ըստ մեկ այլ տեքստի՝ Իշթար-Մուլլիսսու աստվածուհին համարվում էր Էսարհադդոնի մայրը (SAA, IX, XL)։ Ասուրական դիցաբանական պատկերացումներում թագաժառանգն ընկալվում էր որպես մահկանացու, սակայն ծնված աստվածային մորից։ Որոշ տեքստերում Մուլլիսսու աստվածուհին նույնիսկ հիշատակված է որպես Էսարհադոնի և Աշշուրբանիպալի մայր (SAA, IX, XXXIX)։ Համաձայն մի

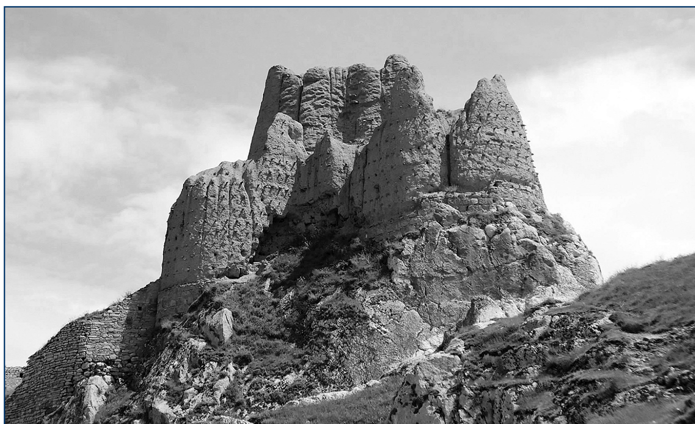
սկզբնաղբյուրի՝ մինչև յոթ տարեկան դառնալը, ասորեստանյան տերության ապագա միապետին նվիրաբերել են Իշթար աստվածուհու տաճարներից մեկին, որտեղ ծառայող հիերոդուլ-քրմուհիներն էլ, ըստ երևույթին, խորհրդանշաբար համարվել են դիցուհու մայրական կերպարանավորումները (Parpola, 2000, 195)։ Նորասորեստանյան թագավորության հայր-մայր-որդի խորհրդանշական եռյակը կազմում էին արքան, թագուհին և գահաժառանգը։ Նրանցից առաջին երկուսը համապատասխանաբար մարմնավորում էին Աշշուր աստծուն և Իշթար աստվածուհուն (SAA, IX, XXXVIII)։ Ըստ երևույթին, կրոնական նման ընկալումները խորթ չեն եղել նաև ուրարտական վերնախավի համար։ Մուծածիրի տաճարական համալիրում իր հորթուկին սնուցող կովի արձանները կարող էին լինել տեղի աստվածուհու և ուրարտական գահաժառանգի կենդանակերպ դրսևորումները։ Եթե Մուծածիրում Խալդիի կին համարվող Բագբարթու աստվածուհու պաշտամունքը ունեցել է տեղական բնույթ, ապա, ամենայն հավանականությամբ, կովի արձանը խորհրդանշել է նրան։ Բագբարթուն, հնարավոր է, որ ունենար գուշակության աստվածուհուն բնորոշ գործառույթներ։ Այս առումով հետաքրքիր է, որ Մուծածիրից ոչ այդքան հեռու գտնվող Արբելա քաղաքի դիցուհի Մուլլիսսու-Իշթարը եղել է գուշակությունների հովանավոր աստվածուհի և, մի շարք ասուրական տեքստերում, ներկայացվել թագաժառանգին սնուցող կովի տեսքով։ Կարծում ենք, որ սա արտացոլում է Արբելա-Մուծածիր կրոնական փոխառնչությունները։ Ինչ վերաբերում է Մուծածիրում կովի և հորթուկի հետ հիշատակված ցուլի պղնձաձույլ արձանին, ապա, այն կարող էր խորհրդանշել տեղի գերագույն աստծուն։ Եթե այդ արձանների պատրաստման ժամանակ Մուծածիրի գերագույն աստվածը եղել է Խալդին, ապա հենց վերջինիս հետ էլ պետք է ասոցացվեր ցուլի պղնձաձույլ արձանը։ Եթե ճիշտ են մեր ենթադրությունները, ապա Մուծածիրի տաճարական համալիրում գտնվող ցուլի և իր հորթուկին սնուցող կովի բնական չափերի պղնձաձույլ արձանները, առնվազն իրենց կերտման ժամանակ, կերպարանավորել են Խալդիին, հավանաբար Մուծածի-



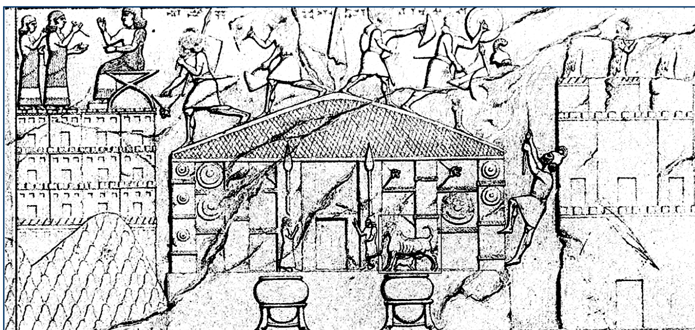
Նկ.1 Վերին Անձավ ամրոցը: Տեսարան: Լուսանկարը՝ Ռ. Դանի



Նկ.2 Վերին Անձավից գտնված նվիրապտական օղերից բաղկացած շղթան: Ըստ Belli, Dinçol, Dinçol 2009, 111, fig. 7.



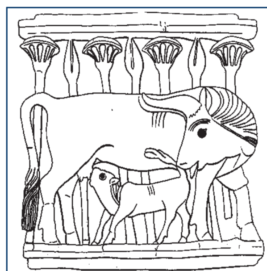
Նկ. 3 Վան-Տուշպա ամրոցը: Լուսանկարը՝ Մ. Բաղալյանի:



Նկ. 4 Մուծածիրի փաճարը: Նկարված է Է. Ֆլանդինի կողմից:
Ըստ P. E. Botta 1849–50, pl. 141.



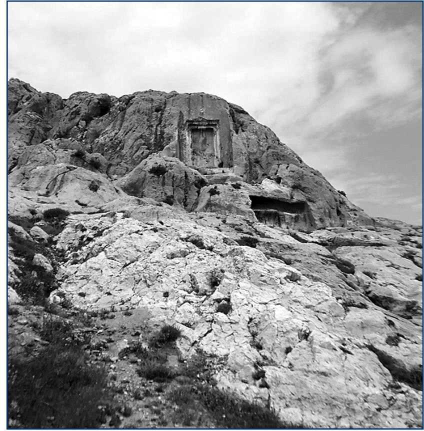
Նկ. 4ա Մուծածիրի փաճարի առջև պատկերված իր հորթուկին սնուցող կովի արձանները:



Նկ. 5 Նիմրուդ: Հորթուկը և իրեն սնուցող կովը: Ըստ Parpola 2000, 193, fig. 4.



Նկ. 6 Աշոտակերտի ծիսապաշտամունքային համալիրը: Լուսանկարը՝ Ռ. Դանի:



Նկ. 7 Միհրի Դռան ծիսապաշտամունքային համալիրը: Լուսանկարը՝ Մ. Բաղալյանի:



Նկ. 8 Խուտրուփ սարը Վարդավառի տոնին (1919թ.): Ըստ Լիսիցյան 1969, Տախտակ, CXV:

Նկ. 9 Վերին Անձավից գտնված վահանի մեծ կտորի դրվագաշարը և առաջին ապրվածությունը: Գծանկար: Ըստ Zimansky 2012, 720, fig. 3.

Քարտեզ 1. Խալդիի կերպարներն արտացոլող պաշտամունքային տարածույթները (Ք. ա. 830–820-ական թթ.)

րի տաճարում որպես Խալդի աստծո կին հիշատակվող Բագբարթուին և ուրարտական գահաժառանգին (ով, իդեպ, ամենայն հավանականությամբ, պետք է թագադրվեր հենց Մուծածիրում) և հանդիսացել վերը նշված նորաասուրական եռյակի (հայր-մայր-որդի) ուրարտա-մուծածիրյան տարբերակը (Բաղալյան, 2014ա, 145–160):

2. Խալդիի պաշտամունքի հանրահռչակման կարևորագույն տարածույթ էր Վանա լճից արևելք ընկած գոտին: Ինչպես նշել ենք, այս տարածաշրջանում, ըստ երևույթին, առաջնային է եղել տեղի Արևի աստծո, իսկ Տուշպա քաղաքում՝ հավանաբար նաև Տուշպուեա/Տուշպունիա աստվածուհու պաշտամունքը: Իշպուինինին և Մենուան պետք է կիրառեին այնպիսի միջոցներ, որոնց արդյունքում Խալդին սինկրետացներ վերը նշված աստվածությունների պաշտամունքի մի շարք կարևոր գործառույթներ և, բացի այդ, տեղի բնակչության կողմից ընկալվեր ոչ թե օտար մի աստված, այլ այդ տարածաշրջանի ու ամբողջ պետության բարեկեցության երաշխավոր: Այս ծրագրի հիմքում ընկան դեռևս Իշպուինիի կողմից հաստատված (Հազինե Փիրի) և Խալդիին ձոնված Աշոտակերտի (Նկար 6) և Միերի Դռան (Նկար 7) բացօթյա ծիսապաշտամունքային համալիրներն իրենց հարակից տարածքներով: Դրանք եռախորշ դռներ (ժայռափոր դուռ, բաղկացած երեք խորշերից) էին, որոնց ուրարտացիներն անվանում էին «Խալդիի դարպասներ», և դրանց առջև գտնվող ծիսապաշտամունքային տարածքից (հարթակ, զոհաբերվելիք կենդանիների արյան հեղման ակոսներ, բաց միջավայր և այլն): Աշոտակերտի բացօթյա ծիսապաշտամունքային համալիրը գտնվում է Վան քաղաքից 60 կմ արևելք (Belli 2001, 354): Այս համալիրի եռախորշ դուռն ունի կրկնվող սեպագիր արձանագրություն, որտեղ նկարագրվում է Իշպուինի և Մենուա արքաների կողմից Խալդիին susi տաճար կառուցելու, ինչպես նաև Խալդիին, Ուարուբանիին, Խալդյան զենքերին և դարպասներին զոհեր մատուցելու մասին (CTU 1, A 3–2): Մյուս համալիրը Տուշպա քաղաքից 7կմ հյուսիս-արևմուտք գտնվող նշանավոր Միերի Դուռն է, որի արձանգրության մեջ ներկայացված է ուրարտական տերության այդ ժամանակաշրջանի

դիցարանը՝ աստվածների, աստվածուհիների և աստվածությունների կանոնակարգված ցուցակը և նրանցից յուրաքանչյուրին մատուցվելիք զոհերի քանակը (Հմայակյան 1990, 24–32. CTU 1, A 3–1): Ընդ որում՝ այդ իրադարձությունները, համաձայն Իշպուինիի և Մենուայի կարգադրության, պետք է տեղի ունենային Արևի աստծո ամսին (CTU 1, A 3–1), որը, հավանաբար, պետք է համապատասխաներ հայկական տոմարի Արեգ ամսվան, համընկնելով մարտ ամսվա վերջն ու ապրիլ ամիսն ընդգրկող ժամանակահատվածին (Կարագյոզյան 1981,47, 81. Հմայակյան 1990, 76–77): Թե ինչ ազդեցություն կարող էր ունենալ Աշոտակերտի և Միհերի Դռան բացօթյա համալիրների ստեղծումը Վանի արևելյան գոտու բնակչության հոգևոր ընկալումների վրա, հարկ ենք համարում քննարկել ստորև:

Ի տարբերություն ավելի ուշ հանդիպող ուրարտական տաճարների՝ բացօթյա համալիրները նախատեսված են եղել լայն զանգվածների համար: Եթե Աշոտակերտի արձանագրությունում Խալդիին, նրա խորհրդանշաններին և Ուարուբանիին զոհաբերվելիք կենդանիների քանակը այդքան էլ շատ չէ, ապա Միհերի Դռան արձանագրությունում ուրարտական դիցարանի տարբեր աստվածություններին զոհաբերվելիք կենդանիների քանակը մատնանշում է այն մասին, որ այստեղ իրականցված արարողություններին հոծ բազմություն է մասնակցել[3]: Քանի որ Միհերի Դուռը մոտ է Տուշպային, մենք հակված ենք կարծելու, որ այս համալիրը ստեղծվել էր Տուշպայի և գուցե՝ մերձակա տարածքների բնակչությանն այստեղ իրականացվելիք գործողություններին մասնակից դարձնելու համար: Ընդ որում՝ դրանք կատարվելու էին Արևի աստծո ամսին, այսինքն՝ այն ժամանակ, երբ Վանա լճի արևելյան հատվածում

3 Ըստ Միհերի Դռան արձանագրության, ուրարտական դիցարանի աստվածություններին զոհաբերվելիք կենդանիների չափազանց մեծ քանակից կարելի է ենթադրել, որ այդ ծիսապաշտամունքային համալիրում անցկացվել են նաև համաժողովրդական արարողություններ, ինչպիսիք, այսօր էլ տարբեր սեզոնային տոներին հանդիպում են Հայաստանի տարածքում: Որպես նմանօրինակ ծեսի դրսևորում կարելի է ընկալել Հայաստանի տարբեր շրջաններում մարդկանց կողմից սարերն ուխտի գնալը և այնտեղ «մատաղ» անելը (Նկար 8):

ավարտվում էր խստաշունչ ձմեռը և բացվում գարունը՝ ավետելով նոր երկրագործական տարվա սկիզբը: Ինչպես նշել ենք, թե՛ Աշնտակերտի, թե՛ Միերի Դոան եռախորշ դռները կոչվել են «Խալդիի դարպաս»: Այն վերը հիշատակված արձանագրություններում ներկայացված է որպես «աստվածություն», որին պետք է կենդանիներ զոհաբերվեն: Այս առումով՝ Խալդին ընկալվելու էր որպես ժայռում ապրող և այնտեղից դուրս եկող աստված, ըստ այդմ՝ ձեռք բերելով նաև անտեսանելի աստծո գործառույթներ (Salvini 1989, 86): Կարծում ենք, որ ժայռափոր դռնից Խալդիի դուրս գալը խորհրդանշել է հետնյալը. Վանի ավազանում ձմռան գալը կարող էր ընկալվել որպես երկրագործական տարվա «մահ»: Ընդհանրապես հինմերձավորարևելյան որոշ ընկալումներում ձմեռը համարվում էր այն ժամանակահատվածը, երբ անդրաշխարհիկ ուժերը հասնում էին իրենց հզորության գագաթնակետին (Бойс 1987, 91): Հին Աշխարհի հոգևոր պատկերացումներում հերոսը կամ հերոս-աստվածը այդ ժամանակ ուղևորվում էր անդրաշխարհ՝ չար ուժերին հաղթելու և տիեզերական կարգը վերականգնելու համար (այս մասին տե՛ս օրինակ՝ Eliade 1964): Աշոտակերտի և Միերի Դոան ժայռերը կարող էին ասոցացվել անդրաշխարհի, կամ դեպի անդրաշխա րհ տանող միջանկյալ տարածքի հետ, իսկ Խալդիի դուրս գալը ժայռափոր դռնից՝ ընկալվել որպես անդրաշխարհ իջած մեռնող-հառնող հերոսի (աստծո) վերադարձ՝ խորհրդանշելով հաղթանակ քաոսային ուժերի նկատմամբ, տիեզերական կարգի հաստատում և նոր երկրագործական տարվա սկիզբ: Ուստի ծեսին հավաքված բազմության պատկերացումներում Խալդին կընկալվեր ոչ թե օտար աստված, այլ հերոս, արև և փրկիչ, բարիքի ու ջերմության աղբյուր և տարածաշրջանի նոր տարվա արգասաբերության երաշխավոր (Badalyan 2014, 9): Խալդիի՝ որպես արև ընկալվելը և ժայռից դուրս գալը հենց Արևի ամսին, ենթադրել է տալիս, որ Խալդին իրեն էր սինկրետացրել տեղի արևի աստված Շիվինիի մի շարք առանցքային գործառույթներ (Բադալյան 2015բ, 165): Հետաքրքիր է, որ Միերի Դոան արձանագրության մեջ Խալդին հանդես է գալիս իր ատրիբուտներով, ինչպիսիք էին Խալդյան դար-

պաստ, Խալդյան զենքերը, Խալդյան լույսը և այլն (այդ մասին մանրամասն տե՛ս Բադալյան 2015ա, Աղյուսակ 2)։ Սրանք ունեին աստվածության կարգավիճակ և որոնց ևս պետք է զոհեր մատուցվեին (Հմայակյան 1990, 27–32)։

3. Իշպուինիի և Մենուայի ռազմա-քաղաքական ծրագրի կարևոր մասն էր կազմում նաև տերության սահմանների ընդլայնումը։ Այդ նպատակն իրագործելու համար անհրաժեշտ էր կազմակերպված ու մարտունակ բանակ և համապատասխան գաղափարախոսություն, որը կոգեշնչեր ուրարտական ռազմիկներին և կօրինականցներ արքայի նվաճումները։ Հենց այս համատեքստում էլ ավելի ընդգծվեց «ռազմիկ Խալդիի» կերպարը։ Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում կազմակերպվեցին հաղթական արշավանքներ դեպի մերձուրմիական շրջաններ, Վանա լճից հյուսիսարևելք ընկած գոտիներ և ներկայիս Նախիջևանի տարածք (Арутюнян 2006, 115–120. Salvini 1998, 48–49)։ Այդ արշավանքներն «առաջնորդվում էին հենց Խալդիի կողմից»։ Իշպուինիի և Մենուայի ժամանակների ռազմական բնույթի գրեթե բոլոր ուրարտական տեքստերում կարելի է հանդիպել հետևյալ արտահայտություններին. $^{\mathrm{D}}$Haldini uštabi, masine $^{\mathrm{GIŠ}}$šuri karuni... («Խալդին արշավեց, իր նիզակին հպատակեցրեց...»), որից հետո նշվում են նվաճվելիք երկրի կամ երկրների անունները։ Այս համատեքստում հանդիպում է նաև հետևյալ արտահայտությունը. $^{\mathrm{D}}$Haldini kuruni, $^{\mathrm{D}}$Haldini $^{\mathrm{GIŠ}}$ šuri karuni... («Խալդին հզոր է, Խալդյան նիզակը զորեղ է...»), որին հաջորդում են արքայի ռազմական գործողությունների նկարագրության հատվածները (տե՛ս օրինակ CTU 1, A 5–3, A 8–1 Ro, A 9–1 1. d)։ Այս արտահայտությունները կարծես իրենց պատկերային արտացոլումն են գտել Վերին Անձավի վահանի դրվագաշարում (Նկար 9), որտեղ Խալդին պատկերված է որպես ռազմիկ, ամբողջովին բոցերի մեջ, մի ձեռքին աղեղ, իսկ մյուսին՝ բոցեղեն նիզակ[4]։ Առաջնորդելով

4 Անձավի վահանի դրվագված առաջին աստվածության մասին կան տարբեր կարծիքներ, որոնց մասին տե՛ս օրինակ Բադալյան 2014բ, 12–13. Բադալյան 2015ա, 111–114։

ուրարտական աստվածներին՝ նա, իր նիզակն ուղղել է դեպի թշնամին և օգնում է ուրարտական բանակին հաղթելու ասորեստանցիներին (O. Belli, 1999, 70)։ Ուրարտական պետության ռազմական հզորության երաշխավորը ռազմիկ-Խալդին էր և նրա անպարտելի նիզակը։ Այս առումով, Խալդիի նման կերպարը լավագույնս հակադրվում էր հետագայում ուրարտացիների ամենաոխերիմ թշնամիներից մեկի՝ ասորեստանցիների գերագույն աստված Աշշուրին, որը ևս ուներ նման գործառույթներ, ինչպես ռազմիկ-Խալդին (Գրեկյան 2012, 117)։ Հին Մերձավոր Արևելքում նման գործառույթներ ունեին խեթական տերության գերագույն աստված Թեշուբը և իսրայելացիների տոհմա-ցեղային աստված Յահվեն։ Առաջինի զենքն էր համարվում GIŠkalmi-ն կամ GIŠkalmisana-ն (Ардзинба 1982, 100–101), իսկ Յահվեն իր մարտական կերպարում երբեմն հիշատակվում էր վահանով և նիզակով (Keel 1997, 221)։

Խալդիին վերաբերող կարևոր սկզբնաղբյուր է Օձասարի արձանագրությունը (CTU 1, A 3–8), որտեղ հիշատակություն կա Պ[ուլուադի]ի? «Խալդիի կնոջը» կով զոհաբերելու մասին։ Մ. Սալվինին կարծիք է հայտնել, որ այստեղ խոսքը գնում է Ուարուբանի աստվածուհու մասին (Salvini 1998, 94, 97)։ Մենք հակված ենք կարծելու, որ այստեղ, ամենայն հավանականությամբ, ներկայացված է Պուլուադի երկրի գերագույն աստվածուհին, ում հետ էլ «ամուսնացվել» էր Խալդին։ Այդ քայլը Պուլուադիում Խալդիի պաշտամունքի տարածման միջոց կարող էր հանդիսանալ։ Իհարկե, սա խիստ հիպոթետիկ տեսակետ է և դեռևս կարիք ունի լրացուցիչ հիմնավորումների։ Ըստ երևույթին, Իշպուինիի միանձնյա կառավարման շրջանում, Խալդին ներկայացված է եղել առանց կողակցի (Grekyan 2006, 155)։

Իշպուինիի և Մենուայի համատեղ կառավարման շրջանում է, որ սկսվում են կանգնեցվել Խալդիին ձոնված pulusi կոթողները։ Վանի Սուրբ Պողոս վանքի (CTU 1, A 3–4.) և Խառակոնիսի (CTU 1, A 3–9) pulusi-ների տեքստերում հաղորդվում են ուրարտական արքայի ռազմական հաջողությունների մասին, որոնցում իր ուրույն տեղն ուներ Խալդին և իր նիզակը։ Բացի այդ՝ Աղթամարից գտնված

արձանագրությունում հիշատակվում է Խալդիին դարպաս (KÁ, այստեղ՝ հավանաբար տաճար) հիմնելու մասին (CTU 1, A 3–3):

Ուրարտական սեպագիր մի քանի արձանագրություններ մատնանշում են մի փուլ, երբ ռազմա-քաղաքական ասպարեզում միաժամանակ հանդես են գալիս Իշպուինին, Մենուան և վերջինիս որդի Ինուշպուան: Այդ ժամանակահատվածից հայտնի են Վերին Անձավի պեղումներից հայտնաբերված և նրան ձոնված բրոնզե արձանագիր օղերը (CTU 4, B 4): Առավել ուշագրավ է Վանա բերդի այսպես կոչված Թավրիզյան դարպասների արձանագրությունը, որտեղ հիշատակվում է Իշպուինիի, Մենուայի և Ինուշպուայի կողմից Տուշպա քաղաքի առջև Խալդիին susi և դարպաս կառուցելու ու կենդանիներ զոհաբերելու մասին (CTU 1, A 4–1): Ըստ երևույթին, սա Տուշպայի մերձակայքում Խալդիին ձոնված առաջին ծիսապաշտամունքային կառույցների հիշատակությունն է:

Խալդիի պաշտամունքը բոլորովին այլ հարթության է բարձրացվում Մենուա արքայի միանձնյա կառավարման օրոք:

Խալդիի պաշտամունքը Մենուայի գահակալման տարիներին: Ուրարտական տերության գերագույն աստծո պաշտամունքի ամրապնդման, հանրահռչակման և տարածման գործում առանցքային է Մենուա արքայի դերը: Վերջինիս կրոնական քաղաքականությունը աչքի է ընկնում որոշակի առանձնահատկություններով և նորամուծություններով: Մենուայի կառավարման շրջանում նոր դրսևորումներ է ստանում աստվածների գերագույն եռյակի ինստիտուտը: Բացի անեծքի բանաձևից՝ մի շարք տեքստերում այսուհետ սկսում է հիշատակվել Խալդիին, Թեյշեբային, Շիվինիին և մյուս աստվածներին ուղղված արքայի աղոթքը (տե՛ս օրինակ՝ CTU 1, A 5–2A): Քանի որ աղոթքը հաղորդվում է ռազմական գործողությունների համատեքստում, կարելի է ենթադրել, որ այն եղել է ուղերձ առ երկրի գերագույն աստվածները:

Մենուայի կառավարման շրջանում նոր թափ է ստանում երկրի սահմանների ընդլայնումը: Տեղի են ունենում արշավանքներ բոլոր ուղղություններով, ինչի հետևանքով Ուրարտուն վերածվում է հզոր

պետության (Salvini 1995b, 49)։ Տերության ռազմական հաջողությունները խորհրդանշվում էր ռազմիկ Խալդիի կերպարով, որը, համաձայան սեպագիր արձանագրությունների, առաջնորդում էր ուրարտական բանակը (տե՛ս օրինակ՝ CTU 1, A 5–3, A 5–5)։ Մենուայի օրոք աննախադեպ չափերի է հասնում Խալդիին և ուրարտական դիցարանի աստվածություններին ձոնված բացօթյա և ճարտարապետական բնույթ ունեցող ծիսապաշտամունքային համալիրների հիմնումը։ Հենց այս ժամանակատվածին են վերաբերում հնագիտական պեղումների արդյունքում բացված առաջին աշտարականձև տաճարները (susi)։ Հայտնի են Վերին Անձավ, Բաղնոց և Քյորզութ հնավայրերում ամբողջովին և մասնակիորեն բացված նմանատիպ տաճարները (Çilingiroğlu 2012, 294)։ Խալդիին ձոնված այս կառույցներից հատկապես հաջող է ֆիքսվել Վերին Անձավ ամրոցի հարավային հատվածում Մենուայի կառուցած աշտարակաձև տաճարը։ Այս կառույցի հյուսիս-արևելյան անկյունում գտնված արձանագրությունը հաղորդում է այն Խալդիին ձոնելու մասին (Belli 1999, 24)։ Նույն հնավայրից գտնվել են Խալդիին ձոնված նետաալաք, ինչպես նաև վահանի մոտ դրվող իր, որոնք, ըստ երևույթին, տեղի Խալդիի տաճարի սեփականությունն են հանդիսացել (Belli, Dinçol, Dinçol 2004, 4, 5, 12)։ Հավանաբար Բաղնոցից է գտնվել Խալդիին ձոնված մի բրոնզե աշտանակ (CTU 4, B 5–9)։ Մենուայի մի շարք արձանագրություններում հիշատակություններ կան տարբեր վայրերում Խալդյան դարպասների հիմնման և susi-ների կառուցման մասին (տե՛ս օրինակ CTU 1, A 5–11AB, A 5–44, A 5–47)։ Պալուի արձանագրությունում նշվում է Խալդիին iarani պաշտամունքային շինություն կառուցելու փաստը (CTU 1, A 5–5)։ Մենուայի գահակալության շրջանում աննախադեպ չափերի է հասնում pulusi կոթողների հիմնումը։ Բավական է ասել, որ ուրարտական շուրջ չորս տասնյակ նման կոթողներից քանչորսը կերտվել են հենց Մենուայի օրոք (Grekyan 2006, 150, 179, Table 1)։ Հիմնականում դրանք ձոնվել են Խալդիին, քիչ քանակությամբ նաև ուրարտական դիցարանի այլ գլխավոր աստվածների (Grekyan 2006, 153)։ Վերը նշված pulusi-

ների աշխարհագրությունը գլխավորապես տարածվում է Վանա լճի ավազանի հյուսիսային, արևելյան և հարավ-արևելյան տարածքներում (տե՛ս Grekyan 2006, 194, Map 1)։ Հետաքրքիր է, որ, համաձայն ուրարտական սեպագիր արձանագրությունների հաղորդած տվյալների և դրանց գտնվելու վայրի, Մենուան susi-ներ և Խալդյան դարպասներ է կառուցել հենց այդ նույն շրջաններում (օրինակ՝ Բաղնոց, Մանազկերտ, Քարահան, Նորգյուղ և այլն)։ Այս համատեքստում կարելի է դիտարկել նաև նույն միապետի օրոք երկու «Խալդյան քաղաքների» կառուցումը, որոնք համապատասխանաբար տեղակայված են եղել Վանի ավազանի հյուսիս-արևելյան և հարավ-արևելյան հատվածներում (Խալդիի քաղաքների վերաբերյալ տե՛ս Բաղդալյան 2015ա, 79–82)։ Ամենայն հավանականությամբ՝ Խալդիի պաշտամունքային կարևոր կենտրոն է եղել նաև Վանի արևելյան ավազանում տեղակայված Արծունիունի քաղաքը։ Ընդ որում այստեղ պաշտվել են նաև այլ աստվածություններ (Grekyan 2006, 153)։ Վերը նշված տեղեկությունները թույլ են տալիս ենթադրել, որ Մենուայի օրոք Վանի ավազանի նշված գոտիներում Խալդիի պաշտամունքը տարածելու, հանրահռչակելու և ամրապնդելու գործընթացը թևակոխել էր վճռական փուլ։ Ինչ վերաբերում է նվաճված տարածքներում Խալդիին ձոնված ծիսապաշտամունքային շինություններ կառուցելու քաղաքականությանը, ապա այստեղ՝ մեր կողմից առանձնացված Խալդիի պաշտամունքային երրորդ տարածույթում, կարելի է ֆիքսել դեպի երկրորդին անցման միտումներ։ Այսինքն՝ ռազմիկ-Խալդին կատարել էր իր «առաքելությունը» և արդեն հարկավոր էր, որ նա նվաճված ժողովուրդների մոտ ընկալվեր որպես պետության հովանավոր և բարիքի աղբյուր։

Որպես վերջաբան: Արամուին և Սարդուրիին վերաբերող տեղեկություններում ոչ մի հաղորդում չկա որևէ աստծո վերաբերյալ։ Իրավիճակը փոխվում է, երբ ուրարտական նորաստեղծ պետության գահին է բարձրանում Իշպուինին։ Ամենայն հավանականությամբ, վերջինիս կառավարման շրջանում Տուշպա քաղաքը դեռևս ներառված չի եղել ուրարտական տերության սահմաններում և կազմել է

առանձին քաղաքական միավոր: Այս առումով, ըստ երևույթին, սկզբնական շրջանում Վանա լճից արևելք ընկած գոտին ևս օտար է եղել Իշպուինիի համար: Կենտրոնացված պետություն ստեղծելու նպատակով Իշպուինին ընտրում է մի գաղափարախոսություն, որի հիմքում դրվում է Խալդի աստծո պաշտամունքը: Լինելով Խալդիի ներկայացուցիչ երկրի վրա՝ Իշպուինին մատնանշում էր իր իշխանության աստվածային ծագումը և օրինականություն հաղորդում գործողություններին: Այս միապետի հաջողությամբ սկսած կրոնական քաղաքականությունը շարունակվում է նաև որդու՝ Մենուայի հետ համատեղ գահակալության շրջանում: Այս փուլում է, որ Խալդին սկսում է հանդես գալ տարբեր կերպարներով և դրսևորվել «պաշտամունքային տարածույթներով»: Մասնավորապես. 1) Մուծածիրում և հարակից շրջաններում, որտեղ Խալդին հանդես էր գալիս որպես արքայի իշխանության օրինականության երաշխավոր: Ընդ որում՝ Խալդիի պաշտամունքն այս տարածույթում կարծես թե ունեցել է որոշակի հարավային ազդակներ, 2) Վանա լճից արևելք ընկած գոտում, ուր Խալդին տեղի բնակչության պատկերացումներում պետք է սկսեր ընկալվել որպես արև, փրկիչ և ջերմության աղբյուր՝ իրեն սինկրետացնելով տեղի արևի աստծո մի շարք գործառույթներ, և հանդիսանար պետության բարեկեցության երաշխավոր: Հավանաբար, Խալդիի վերը նշված կերպարը հանրահռչակելու համար են ստեղծվում Աշոտակերտի և Միերի Դռան նշանավոր բացօթյա ծիսապաշտամունքային համալիրները: 3) Նվաճվելիք տարածքներում, որտեղ Խալդին, նույնանալով արքայի հետ, հանդես էր գալիս որպես ռազմիկ և իր ամենահաղթ նիզակով ապահովում ուրարտական բանակի նվաճումները՝աստվածային օրինականություն հաղորդելով դրանց:

Վանա լճի արևելյան գոտում Խալդիի պաշտամունքի հանրահռչակման և ամրապնդման գործընթացը վճռական փուլ է տեղափոխում Մենուա արքայի կառավարման տարիներին: Այս ժամանակաշրջանում լայն տարածում է ստանում pulusi կոթողների հիմնումը, որոնց մեծ մասը ձոնվել է Խալդիին: Տերության նվաճողական

քաղաքականությունը ենթադրել էր տալիս ռազմիկ Խալդիի կերպարի հզորացում: Այս միտումները հատկապես լավ երևում են Մենուային հաջորդած Արգիշթի I-ի և Սարդուրի II-ի գահակալության տարիներին: Հետագայում ասորեստանցիներից Սարդուրի II-ի կրած ծանր պարտությունները որոշակիորեն խարխլում են ռազմիկ-Խալդիի կերպարը:

Գրականություն

Ադոնց Ն. 1972: Հայաստանի պատմություն, Երևան, «Հայաստան» հրատարակչություն:

Աճառյան Հ. 2004: Հայոց պատմություն (հյուսված ընդհանուր պատմության հետ), Երևան:

Բաբայեան Լ. 1897: «Խալդեր» անունը, Ազգագրական հանդես, Գիրք Բ, 300–306:

Բադալյան Մ. 2011: Խալդի. Ուրարտուում միաստվածության զարգացման վերականգնման փորձ, Մերձավոր Արևելք, VII, Երևան, 80–88:

Բադալյան Մ. 2012: Հազինե Փիրիի ուրարտական ժայռափոր դռան սեպագիր արձանագրության շուրջ, «Հայկական լեռնաշխարհի պատմամշակութային ժառանգությունը», միջազգային գիտաժողովի նյութեր, 2012թ. հունիսի 24-հուլիսի 1, Երևան-Ստեփանակերտ, Երևան, 111–112:

Բադալյան Մ. 2013: Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռները (խորշեր), ՎԱՆ I, 82–94:

Բադալյան Մ. 2014ա.: «Խալդի և Բագբարթու»: Ուրարտուում «Սրբազան ամուսնության» ծեսի գոյության խնդրի շուրջ, «Բ. Բ. Պիոտրովսկին և հնագիտությունը» ժողովածու, Երևան, 2014, «Դանիելյան Պրինտ» տպագրատուն, 145–160:

Բադալյան Մ. 2014բ.: Կրակի պաշտամունքն ու պատկերագրությունը Վանի թագավորությունում, Հին Արևելք I (VI), Երևան, 10–35:

Բադալյան Մ. 2015ա: Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակը (պաշտամունք, խորհրդանշաններ, պատկերագրություն) ըստ հնագիտական սկզբնաղբյուրների, ԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆ Է. 00.03 «հնագիտություն» մասնագիտությամբ պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի համար, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ Երևան, 2015:

Բադալյան Մ. 2015բ: Շիվինիի պաշտամունքը, պատկերագրությունը և խորհրդանշանները, Մեծամոր. կեսդարյա տարեգրություն, հոդվածների ժողովածու, Երևան, 162–186:

Բադալյան Մ 2016: Խալդի աստծուն մատուցվելիք կենդանական զոհաբերությունների շուրջ, Պատմություն և հասարակագիտություն, Տարեգիրք 2, 129–141:

Բոբոխյան Ա. 2013: Վասպուրականը Հայկական լեռնաշխարհի բրոնզ-երկաթեդարյան մշակութային զարգացումների համակարգում, ՎԱՆ I, 25–47:

Գրեկյան Ե. 2004: Ուրարտական աստվածապետության առանձնահատկությունների շուրջ. Ուրարտուի «արքաները» (նախնական դիտարկումներ), ՄՄԱԵԺ XXIII, Երևան, 315–346:

Գրեկյան Ե. 2012: Միաստվածության ակունքներում (Աշշուր և Խալդի աստվածների պաշտամունքից մինչև Քրիստոս), «Հայկական լեռնաշխարհի պատմամշակութային ժառանգությունը», միջազգային գիտաժողովի նյութեր, 2012թ. հունիսի 24-հուլիսի 1, Երևան-Ստեփանակերտ, Երևան 116–117:

Գրեկյան Ե. 2013: Տուշպա քաղաքը և բիայնական (ուրարտական) պետության կազմավորման որոշ հարցեր, ՎԱՆ I, 48–58:

Թումանյան Գ. 2005: Արա Գեղեցիկ և Շամիրամ, Երևան:

Լիսիցյան Ս. 1969: Զանգեզուրի հայերը, Երևան:

Կարագյոզյան Հ. 1981: Ուրարտական աղբյուրները Հայկական լեռնաշխարհի և հարևան պետությունների մասին. Հայ ժողովրդի պատմության քրեստոմատիա, h. 1, Երևան, 37–93:

Հմայակյան Ս. 1990: Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան:

Հմայակյան Ս. 1994: Իշպուինե և Մենուա արքաների բարեփոխումների ծրագիրն ու բիայնական պետության և մշակույթի ձևավորումը, Հայաստանի հանրապետությունում 1991–1992թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան նվիրված Գ. Ա. Տիրացյանի հիշատակին, Երևան, 18–22:

Ղազարյան Ռ. 2013: Տուրուբերանում Հայասայի տեղորոշման հարցի շուրջ. Հայկազունիներ, 113–117:

Ղափանցյան Գ. 1940: Ուրարտուի պատմությունը, Յերեվան:

Պետրոսյան Ա. 2006ա.: Ուրարտուի արքայատոհմի և իշխող դասի ծագման շուրջ, Հայոց ազգածագման հարցեր, 46–69:

Պետրոսյան Ա. 2006բ.: Արամազդ. Կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր, Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2010: Խեթերենի հետքեր Հայկական լեռնաշխարհի արևելքում և հարավ-արևելքում, Խալդյան զորությամբ..., հոդվածների ժողովածու նվիրված Բորիս Պիոտրովսկու 100-ամյակին, Երևան, 65–77:

Քոյան Ա. 2013: Վանից մինչև Եփրատ (հայոց պետականության ակունքներում). Հայկազունիներ, 48–63:

Badalyan M. 2014: Urartian Haldi, Mesopotamian Ninurta, and Armenian Vahagn. Fighting Dragons and Monsters. Program and Abstracts, May 24–26, 2014, Institute of Archaeology and Ethnography of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia, Yerevan, 8.

Baines J. 2000: Egyptian Deities in Context: Multiplicity, Unity, and the Problem of Change, One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient Worlsd (ed. B. N. Porter), Bethesda, 9–78.

Belli O. 1999: The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu, (trans. G. D. Summers and A. Uzel).

Belli O. (ed.) Istanbul University's Contributions to Archaeology in Turkey (1932–2000) (trans. F. Artunkal), Istanbul, 2001.

Belli O. 2001: Monumental Rock Niches with Cuneiform Inscriptions of the Urartian Kingdom in the Van Region, in Belli 2001, 352–357.

Belli O., Dinçol A. 1982: Hazine Piri Kapisi ve Asaği Zivistan Taş ocaklari, AnAr, Istanbul, 167–190.

Belli O., Dinçol A., Dinçol B. 2004: Royal Inscriptions on Broze Artifacts from the Upper Anzaf Fortresses at Van, "Anatolica" XXX, 1–13.

Belli O., Dinçol A., Dinçol B. 2009: Bronze Votive Rings with Assyrian Inscriptions found in the Upper Anzaf Fortress in Van, Coloquium Anatolicum/ Anadolu Sohbetleri VIII, 91–124.

Botta P. É. 1849–1850: Monument de Ninive (decouvert et decrit par M. P. É. Botta, mesure et dessine par M. E. Flandin), 5 vols., Paris.

Burney Ch. 1993: The God Haldi and the Urartian State. In Mellink, M. J., Porada, E., Özgüç, T. (eds.), Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors, Studies in Honor of Nimet Özgüç (Ankara), 107–110.

Çilingiroğlu, A. 2012 : Urartian Temples. In Kroll, S., Gruber, C., Hellwag, U., Roaf, M., Zimansky, P. (eds.), Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium held in Munich 12–14 October 2007 (Louvain), 295–307.

Çilingiroğlu A. and French D. 1994: Anatolian Iron Ages 3. The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium held at Van, 6–12 August 1990. British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 16, Ankara.

Diakonoff I.M. 1989: On Some New Trends in Urartian Philology and Some New Urartian Texts. AMI 22, 77–102.

Dinçol B., Dinçol A.M. 1986: Eine wiederentdeckte assyrische Inschrift auf dem Van-Felsen, An Ar. X, 351–353.

Eliade M. 1964: Cosmos and History, The Myth of the Eternal Return, New York, Harper and Brothers.

Grayson A.K. 1996: Assyrian Rulers of the Early First Millennium B. C. II (858–745 B. C.), University of Toronto Press.

Grekyan Y. 2006: The Will of Menua and the Gods of Urartu, AJNES 1, 150–195.

Harrak A. 1993: The Survival of the Urartian People, The Canadian Society for Mesopotamian Studies Bulletin, 25, 43–49.

Holland G. 2009: Gods in the Desert. Religions of the Ancient Near East, Rowman and Littlefield Publishers Inc., Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth.

Işik K., Genç B. 2012: The location of URUTuşpa and New Inscribed Column Base Belonging to Ispuini, King of Urartu, AJNES VII/1, 72–79.

Keel O. 1980: Das böcklein in der milch seiner mutter und verwandtes. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs, Orbis Biblicus et Orientalis 33.

Keel O. 1997: The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and

the Book of Psalms, Winona Lake.

Kroll, S., C. Gruber, U. Hellwag, M. Roaf, P. Zimansky 2012 (eds.) Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium held in Munich 12–14 October 2007, Acta Iranica 51, Leuven, Peeters.

Levine B. 2005: Assyrian Ideology and Israelite Monotheism, Iraq, LXVII/1, 411–427.

Liverani M. 1979: The Ideology of the Neo-Assyrian Empire, in M. T. Larsen (ed.), Power and Propaganda, A Symposium on Ancient Empires, Copenhagen, 297–317.

Luckenbill D.D. 1927: Ancient Records of Assyria and Babylonia, volume II ,Chicago.

Meyer W. 2013 : Assyrien und Urartu II. Die assyrisch-urartäischen Bilinguen, Ugarit-Werlag Münster.

Parpola S. 1997: Assyrian Prophecies, State Archives of Assyria IX, Helsinki, Helsinki University Press.

Parpola S. 2000: Monotheism in Ancient Assyria, in: Porter 2000, 165–210.

Porter B.N. 2000 (ed.), One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World, Bethesda.

Salvini M. 1982: Eine vergessene Felsinschrift mit einem Opfertext, Societies and Languages of the Ancient Near East, Studies in honor of I. M. Diakonoff, Warminster, 327–332.

Salvini M. 1989: Le pantheon de l'Urartu et le fondement de l'etat, Studi epigrafici e liguistici sul Vicino Orienteantico 6, 79–89.

Salvini M. 1993–1997: Musasir. A. Historisch, RlA 8, 444–446.

Salvini M. 1994: The Historical Background of the Urartian Monument of Meher Kapusi, in: Çilingiroğlu, French 1994, 205–210.

Salvini M. 1995a.: Some Historic-Geographical Problems Concerning Assyria and Urartu, in: Liverani 1995, 43–53.

Salvini M. 1995b.: Geschichte und Kultur der Urartäer. Darmstadt.

Salvini M. 1998: Eine urartäische Felsinchrift in der Region Nachičevan, ZA 88, 94–99.

Salvini M. 2008: Corpus dei Testi Urartei, volume III, Le Inscrizioni su Pietra e Roccia Tavole, Documenta Asiana VIII/I, Roma.

Salvini M. 2012: Corpus Dei Testi Urartei, Volume IV, Inscrizioni su Bronzi, Argila e Altri Supporti Nueve Inscrizioni su Pietra Paleografia Generale, Documenta Asiana VIII/IV.

Sevin, V., Belli, O. 1976–1977 [1977]: Yeşilaliç Urartu Kutsal Alani ve Kalesi/ Urartian Sacred Area and Fortress at Yeşilaliç. AnAr 4–5, 367–379 / 380–393.

Tarhan M.T. 2005: Tuşpa-Van Kalesi, Arkeoatlas 4, 124–131.

Tarhan, M.T. 2007: A Third Temple at Cavustepe-Sardurihinili? Uç Kale, in Çilingiroğlu, A.,Sagona, A. (eds.), Anatolian Iron Ages 6. The Proceedings of the Sixth Anatolian Iron Ages Colloquium held at Eskişehir, 16–20 August 2004, Ancient Near Eastern Studies, Supplement20, Leuven, Paris, Dudley MA, 265–282.

Zimansky P. 2012b: Imagining Haldi, Stories of Long Ago, Festschrift für Michael D. Roaf, Ugarit-Verlag, Münster, 713–723.

Ардзинба В. 1982: Ритуалы и мифы древней Анатолии, Москва.

Арутюнян Н.В. 1985: Топонимика Урарту, Ереван.

Арутюнян Н.В. 2001: Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван.

Арутюнян Н.В. 2006: Биайнили-Урарту. Военно-политическая история и вопросы топонимики.

Бойс М. 1987: Зороастрийцы: верования и обычаи, Москва.

Дьяконов И.М. 1951: Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту, Вестник древней истории, 2 (36) 257–356; 3 (37), 207–252; 4 (38), 283–305.

Леман-Хаупт К.Ф. 1936: Вступительная лекция по истории и културе халдов, Тбилиси.

Меликишвили Г.А. 1948: Мусасир и вопрос о древнейшем очаге урартских племён, Вестник древней истории, Москва, № 2, 37–48.

Меликишвили Г.А 1954: Наири-Урарту, Тбилиси.

Меликишвили Г.А. 1960: Урартские клинообразные надписи, Москва.

Мещанинов И. 1927a: Халдоведение.История древнего Вана, Баку.

Пиотровский Б.Б. 1959: Ванское царство (Урарту), Москва.

Հապավումներ

ՄՄԱԵԺ	Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ
ՎԱՆ I	Հայաստանի մայրաքաղաքները. Գիրք I, Վան, Վան քաղաքի առաջին հիշատակության 2865-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի (7–9 հոկտեմբեր 2010թ.) նյութերի ժողովածու, Երևան 2013, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն:
AJNES	Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies.
AMI	Archäologische Mitteilungen aus Iran.
AnAr	Anadolu Araštirmalari (Jahrbüch für Kleiasiatische Forchung).
ARAB II	Luckenbill D.D. 1927Ancient Records of Assyria and Babylonia, volume II, Chicago.
CTU I	Salvini M. , Corpus Dei Testi Urartei, Volume I, Le Inscrizioni su Pietra e Roccia, Documenta Asiana VIII/I, Roma, 2008.

CTU IV	Salvini M. Corpus Dei Testi Urartei, Volume IV, Inscrizioni su Bronzi, Argila e Altri Supporti Nueve Inscrizioni su Pietra Paleografia Generale, Documenta Asiana VIII/IV, Roma, 2012.
Hchl	König F.W. 1955–1957 Hanbuch der chaldischen Inschriften, AfO, Beiheft 8, Graz.
RIA	Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archaologie.
RIMA III	The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods, volume 3, Grayson A. K. 1996: Assyrian Rulers of the Early First Millennium B. C. II (858–745 B. C.), University of Toronto Press.
SAA IX	Parpola S. 1997: Assyrian Prophecies, State Archives of Assyria IX, Helsinki, Helsinki University Press.
ZA	Zeitschrift fur Assyriologie und Vorderasiatische Archaologie
КУКН	Арутюнян Н.В. 2001 Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван, Издательство “Гитутюн” НАН РА.
ТУ	Арутюнян Н.В. 1985: Топонимика Урарту, Ереван, Издательство Академии Наук Армянской ССР.
УКН	Меликишвили Г.А. 1960: Урартские клинообразные надписи, Москва, Издательство АН СССР.

ՏԵՂԵԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՈՒՐԱՐՏՈՒԻ ՀԱՐԵՎԱՆ ԵՎ ԾԱՅՐԱՄԱՍԱՅԻՆ ՏԱՐԱԾՔՆԵՐԻ ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

Նվարդ Տիրացյան

Մաննա. 1985թ. Ուրմիա լճի ավազանի հարավ-արևելքում, Բուկանի մոտ գտնվող Քալաչի թեփեում Իսմայիլ Յաղմայի ղեկավարած հնագիտական պեղումների ժամանակ գտնվել է մի քարակոթող (0.8×1.5մ), արամեերեն արձանագրությամբ: Կոթողի երկրորդ մասը գնվել է հնությունների շուկայից 1990 թ.: Արձանագրությունը թերի է, պահպանվել է 13 տող միայն, անեծքի բանաձևով: Չեն պահպանվել առաջին տողի վերջին մասը, ինչպես նաև որոշ գրեր: Ըստ արձանագրության հրատարակիչներ Անդրե Լըմերի[1] և Միխայիլ Սոկոլովի[2], պահպանված անեծքի բանաձևը տիպիկ արամեական է, ոչ մի առնչություն չունի ուրարտական և ասորեստանյան հայտնի բանաձևերի հետ: Արձանագրության սկզբի բացակայությունը թույլ չի տալիս պարզել նրա նախնական նպատակը, բայց հնարավոր է, որ այն ունի նվիրատվական կամ հուշագրական բնույթ: Ըստ արձանագրության հրատարակիչների՝ այն իրենից ներկայացնում է

1 A. Lemaire. Une inscription araméenne du VIII av. J.-C. trouvee a Bukan (Azerbaidյan iranieen). Studia Iranica, 1998, 2 I/I, p. 15–29.

2 M. Sokoloff, The old Aramaic inscription from Bukan. A revised interpretation, Israel Exploration Journal, v. 49, № 1–2, 1999, p. 105–113. I. Eph'al, The Bukan Aramaic inscription Historical considerations, Israel Exploration Journal, v. 49, № 1–2, 1999, p. 116–120.

տեղական իշխանի կամ թագավորի կողմից պատվիրված մի տեքստ, որը գրված է կատարյալ արամեերենով, առանց աքադական որևէ ազդեցության: Գրիչը, ըստ երևույթին, տեղացի չէ. դա մի արամեացի է արևմուտքից՝ արամեական հայրենիքից, արևելք գաղթած: Տեքստը, պատմական ժամանակաշրջանի մասին, ցավոք, որևէ տեղեկություն չի տալիս: Սակայն, ըստ հրատարակիչների, արձանագրության լեզուն համապատասխանում է VIII դարի վերջերի արամեերենին:

Արձանագրության տեքստի Սոկոլովի վերծանությունը և անգլերեն թարգմանությունը մեզ թվում է ավելի ճշգրիտ ու տրամաբանական: Ստորև ներկայացնում ենք տեքստի անգլերենից հայերեն թարգմանությունը:

1. Ով որ կործանի այս հուշակոթողը, [լինի դա...]
2. պատերազմի ժամանակ, թե խաղաղության մեջ, բոլոր մահացու վարակները
3. աշխարհի երեսին, թող դրանք, որ կան, աստվածները պարտադրեն [երկ]րին
4. թագավորի: Ու նա ատելի է աստվածներին, ու նա ատելի է
5. Խալդիին, որն է Z’TR-ում: Թող յոթ կովեր
6. գուրգուրեն մի հորթի և թող նա չհագենա: Թող յոթ
7. կին թխել ուզենան [հաց] մի վառարանում (=օջախում) ու [այդպես էլ] չկարողանան լցնել
8. այն: Թող [եփող] կրակի ծուխն ու ձայնը [= շրխկոցը]
9. երկանքի իսպառ վերանան նրա երկրի երեսից: Թող նրա հողն աղակալվի և թող որ
10. դառնագին լինի նրա համար սա թունավոր մոլախոտից: Ու այն թագավորը որ [կգրի (՞)]
11. այս հուշակոթողի վրա, թող Հադադն ու Խալդին շուռ տան [= տապալեն] նրա գահը:
12. Ու թող Հադադն այլևս չորոտա
13. նրա երկրում, և թող որ ամբողջ անեծքը կոթողի դիպչի նրան:

Այս արձանագրությունն առանձնապես հետաքրքիր է մեզ համար, քանի որ այստեղ հիշատակվում է Խալդի աստծո անունը: Մինչ այս, բացի ուրարտական արձանագրություններից, Խալդի անունը վկայված էր միայն ասորեստանյան սեպագրերում, թե՛ որպես դիցանուն[3], թե՛ որպես դիցակիր անունների բաղադրիչ՝ Խալդինասիր, Խալդիբուսուր, Խալդիէթիր և այլն: Որպես դիցակիր անվան բաղադրիչ այն հիշատակված է նաև Բեհիսթունի արձանագրությունում[4]: Հայտնի է նաև, որ Մուծածիրի Խալդիի տաճարում արարողություն է կատարել Ասորեստանի թագավորներից մեկը: Այսպիսով, Խալդիի պաշտամունքը միայն Ուրարտուով չէր սահմանափակվում. այն տարածվում էր ուրարտական պետության քաղաքական և մշակութային ազդեցության ոլորտին զուգահեռ: Այս հանգամանքը մեզ հիմք է տալիս խորհել այն մասին, որ արձանագրությունը փորագրվել է մի երկրում, որն այս կամ այն կերպ ենթակա է եղել ուրարտացիներին, գտնվել է նրա ազդեցության ոլորտում: Այս կապակցությամբ առաջանում են մի շարք հարցեր:

1. Ո՞ր երկրում է հիմնվել արձանագրությունը և երբ է հիմնադրման մոտավոր ժամանակը:

2. Ո՞ր քաղաքն է Z’TR-ը, որն արձանագրությունում նշվում է որպես Խալդիի պաշտամունքային կենտրոն:

3. Ո՞վ է արձանագրության հեղինակը:

Արձանագրությունը գտնվել է Մանայի թագավորության տարածքում՝ մայրաքաղաք Իզիրտու-Զիտրայի մոտակայքում: Մանայի թագավորության պատմության մասին տեղական աղբյուրներ հայտնի չեն: Այս երկիրը հիմնականում հիշատակվում է Ասորեստանի թագավորների թողած արձանագրություններում սկսած Սալմանասար III-ից (մ. թ. ա. 860 – 825 թթ.) մինչև Աշուրբանիպալը (մ. թ. ա. 668 – 624 թթ.): Սալմանասար III-ը Մանան անվանում է «Մանեական

3 И. М. Дьяконов, Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту (այսուհետև՝ АВИИУ), Вестник древнй истории (այսուհետև՝ ВДИ), 1951, № 2, 3. № 46, № 49 (309), (346), (367), (405), (415), № 50 (2).

4 АВИИУ, № 80.

ցեղերի երկիր»։[5] Շատ Հաճախ է հիշատակվում Մանան նաև նրա մյուս հզոր հարևանի՝ Ուրարտուի արքաների սեպագրերում, սկսած Մինուայից[6] (մ.թ.ա. 810–781), որը Մանան անվանում է «Մանա երկիր», մինչև Ռուսա II-ի (մ.թ.ա. 685–645) ժամանակաշրջանը։ Հիշատակություններ Մանայի մասին կան նաև Աստվածաշնչում։ Ասորեստանյան աղբյուրներում առկա են Մանա անվան մի քանի տարբերակներ՝ *Man*(*n*)*a*, *Mannas* կամ *Munna*[7]։ Ասորեստանյան աղբյուրներում Մանա անվանումը իրենից ներկայացնում է մի կոնկրետ քաղաքական միավոր։ Բայց ամենայն հավանականությամբ դա էթնիկական անվանում է։

Մանայի էթնիկական կողմի մասին շատ քիչ բան կարելի է ասել։ Այն հիմնականում բաղկացած է եղել զագրո–էլամական, լուլուբեական, իրանական ցեղերից, որի մի մասն են կազմել նաև մանեական ցեղերը։ Սրանց տարածման արեալը հիմնականում Ուրմիա լճի արևելյան ափին է։ Ասորեստանյան աղբյուրներում հիշատակվող Մանաʜ կարելի է համապատասխան համրել զագրո-էլամական Սուրիկաշ, Ուիշտիշ ձևերի հետ։ Զագրո-էլամական ցեղերի առկայության մասին է խոսում նաև -ta վերջածանցը որոշ տեղանուններում (Իզիրտու, Զիկերտա, Պարդա)։[8] Սակայն կա մի այլ տեսակետ ևս. Մանայի սահմաներում, նրա տարածքից դուրս և ենթակա շրջաններում ապրել են հիմնականում իրանալեզու ցեղեր, ինչի մասին վկայում են իրանական անձնանունները։ Սարգոն II-ի տեքստերում նշված են չորս փոխարքաների իրանական անուններ։[9] Սակայն իրանական ցեղերի բնակավայրը Մանայի կենտրոնը չէր մայրաքա-

---

5 D.D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babilonia (ARAB), Chicago, 1926–1927. Vol. I, § 12, 637.

6 Г. А. Меликишвили, Урартские клинопобразные надписи, Москва, 1960 (այսուհետև՝ УКН), № 28, 29.

7 ARAB, vol. I, § 12, 637, 739.

8 Г. Меликишвили, Наири-Урарту, с. 137. նույնի Вопросы истории Манейцкого царства, ВДИ, № 1, 1949, с. 62.

9 З. А. Грантовский, Ранная история Иранских племен Передней Азии, Москва, 1970, с. 291–292.

ղաք Իզիրտայով հանդերձ: Կենտրոնական շրջաններում բնակվում էին, հնարավոր է, խուրի-մանական, խուրի-ուրարտական ցեղեր:

Ինչ վերաբերում է արամեական տարրին, ապա պարզ է, որ Հյուսիսային Սիրիայի և Վերին Միջագետքի արամեական ցեղերը ակտիվորեն զբաղվելով առևտրով և արագորեն գրավելով հարևան երկրների միջանցիկ առևտուրը, նաև՝ ունենալով զարգացած գիր, մեծ ազգեցություն ունեին տարածաշրջանում՝ Միջերկրականից մինչև Զագրոս և Պարսից ծոց: Արամեերեն լեզուն և գիրը ընդունված էին Ասորեստանում, գուցե նաև Ուրարտում: Քիչ բան է հայտնի Մանայի թագավորության սոցիալ-տնտեսական կյանքի մասին: Մանան կառավարում էր թագավորը: Թագավորական գահը ժառանգական էր: Մանայում թագավորական իշխանությանը զուգահեռ կար նաև զարգացած ազնվական դաս: Թագավորին շրջապատում էին պալատականներ, խորհրդականներ, ավագանի, որոնք «թագավորական տան սերմն էին»: Մանայի թագավորներն անկախ էին: Այդ մասին է վկայում այն հանգամանքը, որ հաճախ Ասորեստանի կամ Ուրարտուի թագավորները պատանդ էին վերցնում Մանայի թագավորների որդիներին: Մանայի մեծ մարզերի կառավարիչների իշխանությունը նույնպես ժառանգաբար էր փոխանցվում հորից որդուն: Փոխարքաները կամ կառավարիչները իշխանությունը Իզիրտուի թագավորական տնից չէին ստանում: Այդ իշխանությունը ավելի շուտ ցեղերի առաջնորդների իշխանության զարգացման արդյունք էր:

Մանայում զարգացած էին երկրագործությունն ու անասնապահությունը, հատկապես խաղողագործությունը, այգեգործությունը և ձիաբուծությունը: Մանայի բնակչությունը նստակյաց էր: Դրա վկայությունն է դարերի ընթացքում հիշատակվող Իզիրտու-Զիտրա մայրաքաղաքը: Ասորեստանյան և ուրարտական աղբյուրներում հիշատակվում են բազմաթիվ այլ քաղաքներ ևս: Սարգոն II-ը, օրինակ, պարծենում է, որ Մանայի Ուիշդիշ շրջանում «գրավեց անթիվ-անհամար քաղաքներ»:[10] Նույնպիսի հիշատակություններ ունի նաև

10 АВИИУ, № 49 (163)–(164).

Աշուրբանիպալը։ Ուրարտական աղբյուրներում ևս կան նման վկայություններ ։

Այսպիսով, ակնհայտ է, որ Մանայի թե՛ աշխարհա-քաղաքական դիրքը, թե՛ զարգացած անտեսությունը առիթ էին տալիս մշտապես լինել երկու հզոր հարևանների հետաքրքրության շրջանակում։ Մանան կռվախնձոր է եղել և ժամանակ առ ժամանակ հակվել է կա՛մ դեպի Ասորեստան, կա՛մ դեպի Ուրարտու։ Հայտնի է, որ հատկապես Սարդոն II-ի և Ռուսա I-ի թագավորության տարիներին Մանան Ուրարտուի և Ասորեստանի միջև մրցակցության հիմնական թատերաբեմն էր։[11]

Ըստ ուրարտական աղբյուրների Մանա է արշավել դեռևս Մինուան (մ.թ.ա. 810–782 թթ.), Արգիշթի 1-ը (մ.թ.ա. 786–769 թթ.), Սարդուրի II-ը (մ.թ.ա. 764–735 թթ.)։ Մինուայի արշավանքի մասին է վկայում Մեհիշտայում (ժամանակակից Թաշ-Թեփե) գտնված արձանագրությունը։ Մինուայի արշավանքն ավարտվում է ամրոցի կառուցմամբ կամ գուցե վերականգնմամբ։ Ըստ հին արևելյան սովորույթի, ամրոցի կառուցումը նշանավորում էր տվյալ շրջանի փոխարքայություն դառնալը։ Սակայն Մինուայի իշխանության տարիներին և դեռ ավելի ուշ փոխարքա էր նշանակվում տեղական կառավարիչը։ Այսպիսով Մանայի թագավորությունը, գոյատևում էր։ Արգիշթի I-ի թագավորության առաջին տարում Մանան դեռևս գտնվում էր ուրարտական թագավորներից կախման մեջ։ Ըստ Խոռխորյան տարեգրության՝ 775, 774, 772 թթ. Արգիշթի I-նն արշավել է Մանա,[12] և ուրարտական զորքերը գրավել են Շիմերիխադիրի «արքայական քաղաքը»։ Սակայն այդ քաղաքը Մանայի մայրաքաղաքը չէ։ Դարերի ընթացքում անփոփոխ Մանայի մայրաքաղաքը Իզիրտուն էր։ Շիմերիխադիրի «արքայական քաղաքը» վարչական կենտրոն էր[13], քանի որ, ըստ ասորեստանյան և ուրարտական տերմինաբանության,

11 АВИИУ, № 54 (280), 46 (75), 79.

12 УКН, №№ 28, 29, 127 III – 40/60, 127 IV–35, 43, 67–80, 127 V–13, 24–28, 127 IV–V, 128 B–2, 155 A, B.

13 УКН, № 127 V–39.

փոխարքայի նստավայր հանդիսացող ցանկացած քաղաք կարող է կոչվել արքայական: Իսկ ինչ վերաբերում է Իզիրտուին, ապա աղբյուրներում որևէ տեղեկություն չկա ուրարտական զորքերի կողմից քաղաքի գրավման մասին: Արգիշտի I-ի որդի Սարդուրի II-ը[14] Մանայի վերաբերյալ ասում է. «Երեք ամրոց մարտով առա, քսաներեք բնակավայր «քաղաք» մի օրում գրավեցի, ամրոցներն ավերեցի, իսկ բնակավայրերը հրդեհեցի»:

Այժմ անդրադառնանք Ռուսա I-ի (մ.թ.ա. 735–714/713 թթ.) կառավարման տարիներին: Նրա թագավորության վերջին շրջանը առավել հետաքրքիր է մեզ համար, քանի որ, ըստ արձանագրության վերծանողների, արամեերեն լեզվի և գրի մակարդակը համապատասխանում է այդ ժամանակահատվածին: Ռուսա I-ի կառավարման տարիներին սերտանում է Ուրարտու-Մանեական դաշինքը: Մ.թ.ա. 716 թ. Ռուսայի դրդմամբ՝ Ուաուշ լեռան վրա Մանայի փոխարքաներ Բագդադի Ուիշդիշացու և Միտտատի Զիկիրտացու ձեռքով սպանվում է Մանայի թագավոր Ազան և նրա փոխարեն թագավոր է կարգվում Ազայի եղբայր Ուլլուսունուն: Մ.թ.ա. 715 թ. Ուլուսունուն Ռուսային է հանձնում քսաներկու ամրոցներ[15], պատանդ է ուղարկում իր որդուն և հավատարմության երդում է տալիս որպես երախտագիտություն Ասորեստանի դեմ պայքարում օգնելու համար: Սակայն արդեն մ.թ.ա. 714 թ. Սարգոն II-ը արշավում է Մանա: Ուլլուսունուն անցնում է Սարգոնի կողմը:[16] Այսպիսով Ուրարտու-Մանեական դաշինքը տևում է շատ կարճ՝ ընդամենը երկու տարի: Ամենայն հավանականությամբ հենց այս տարիներին Իզիրտուում հիմնադրվում է տաճար, կամ, գուցե միայն կոթող, Խալդի աստծո հիշատակությամբ: Սակայն այն հանգամանքը, որ արձանագրության մեջ Խալդին հիշատակվում է Հադադից հետո (Հադադը հյուսիսարևմտասեմական ամպրոպի աստվածն է, որը համապատասխանում է

14 Նույն տեղում:

15 И. М. Дьяконов, История Мидии, М.-Л., 1956, гл. II, с. 207.

16 И. М. Дьяконов, К вопросу о символе Халди, Древний Восток, № 4, Ереван, 1983, 191–192.

խուրիական Թեշուբ, ուրարտական Թեյշեբա, լուվական Տարխունտ աստծուն), բացարձակապես անհարիր է ուրարտական պետական մտածողությանը:[17] Սա հիմք է տալիս պնդելու, որ արձանագրությունը ուրարտական արքայի կամ Մուծածիրի քրմարքայի հրամանով չի գրվել: Մուծածիրը, ինչպես գիտենք, սահմանակից էր Մանային և Խալդիի պաշտամունքային կենտրոնն էր: Տպավորություն է ստեղծվում, որ արձանագրությունը գրվել է մի իշխանի կամ թագավորի կողմից (Ուլլուսունու?), որի համար Խալդին գլխավոր աստվածություն չէ: Սակայն նա ինչ-ինչ պատճառներով հիշատակել է Խալդիի անունը, ավելին՝ Իզիրտուն որպես Խալդիի պաշտամունքային կենտրոն («Խալդին որ Z'TR-ում է»): Հետևաբար Իզիրտուում կոթողի կամ տաճարի հիմնադրության խնդիրը պահանջում է պարզաբանում:

1. Z'TR-ն ոչ թե Մանայի մայրաքաղաք Իզիրտուն է, այլ Մուծածիրի իշխանությունում կամ նրա հարևանությամբ գտնվող Խալդիի պաշտամունքի հետ առնչվող քաղաքներից մեկը, օրինակ՝ Շատտերան:

2. Մյուս կողմից, եթե ընդունում ենք, որ Z'TR-ն Մանայի մայրաքաղաքն է, ապա կարելի էր կարծել, որ Վանի թագավորները ինչ-որ ժամանակ գրավել են Իզիրտուն: Հին արևելյան կայսրություններից և ոչ մեկը, բացառությամբ Ուրարտուի, չէր պարտադրում գրաված տարածաշրջաններում իր պետական կրոնը: Ուրարտացիները նոր տեղում հիմնում էին Խալդիին ձոնված պաշտամունքի տաճար կամ բաց երկնքի տակ, այսպես կոչված «դարպասներ» (šeštele), կամ էլ, ինչպես Կարմիր բլուրում է՝ կոթող (pulusi):

Սակայն ուրարտացիների կողմից Իզիրտուի գրավման մասին փաստեր, ինչպես արդեն վերը նշել ենք, չկան: Փաստորեն արձանագրությունից քաղված տվյալները չեն համապատասխանում Խալդիի պաշտամունքի մասին մեր ունեցած պատկերացումներին, սակայն ընդլայնում են դրանց սահմանները: Արձանագրության

17 АВИИУ, № 54 (28), № 46 (75), № 49.

տվյալներից ելնելով կարող ենք ենթադրել, որ Խալդիի պաշտամունքը պարտադրվում էր ոչ միայն նվաճված, այլև դաշնակից երկրներին: Սա, իհարկե, միայն տեսական հնարավորություն է: Հնարավոր են Խալդիի պաշտամունքի՝ Մանայում հայտնվելու այլ մեխանիզմներ. ասենք, որ այն Մանա է անցել ուղղակի Մուծածիրից, կամ այն հնուց ի վեր տարածված է եղել ոչ միայն Մուծածիրում, այլև նրանից արևելք և այլն: Բայց դրանք ևս, տեղեկությունների պակասի հետևանքով, մնում են միայն տեսական հնարավորություններ[18]:

Արարատյան դաշտ. Էրեբունի քաղաքի ուրարտական susi տաճարի աջ և ձախ շարվածքներում միևնույն բովանդակության երկու արձանագրություններում հիշատակվում է Iuarša աստծու անունը[19]: Արգիշթի I-ը՝ Էրեբունի քաղաքի հիմնադիրը, այս աստծուն է ձոնել susi տաճարը: Մոտ հարյուր տարի անց, Ռուսա II-ի Թեյշեբայի քաղաքի (Կարմիր բլուր) մի արձանագրության մեջ, հիշվում է նույն աստվածը, այս անգամ Iarša ձևով[20]:

Էրեբունի քաղաքում Արգիշթին վերաբնակեցրել է Խաթե և Ծուփանի երկրներից բերված 6600 ռազմական մարդկանց[21]: Ծուփանին հայկական Ծոփքն է, իսկ Խաթեն՝ Մելիտեա-Մալաթիայի շրջանը, որը ժառանգել էր խեթական կայսրության անվանումը: Այս

---

18 Այս հարցերի շուրջ տե՛ս Մ. Բադալյան, Բուկանի արամեատառ արձանագրությունում Խալդի աստծո հիշատակության շուրջ. Պատմություն և հասարակագիտություն. Տարեգիրք, Երևան 2017, 56–62:

19 Н. В. Арутюнян, Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван, 2001 (այսուհետև՝ КУКН), с. 195–196.

20 КУКН 424 Յ. Ֆրիդրիխը, և նրա հետևությամբ՝ ուրիշներ, ի տարբերություն խորհրդային հետազոտողների, I(u)arša-ն կարդում է I(u)upša, տե՛ս J. Friedrich, J., Urartäische Kleinigkeiten (1. Zu dem neuen Gottesnamen ^{d}I-ú-ub-šá-a), Archiv für Orientforschung, XIX, Graz, 1959–1960, S. 32 (այս ընթերցման հիման վրա մի հույժ վարկածային մեկնաբանություն տե՛ս А. А. Вайман, Сообщения урартских царей о потерях врага и урартский бог мертвых. Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского. СПб., 1994, с. 15–16): Նույն սեպագիրը կարող է ընթերցվել և՛ ar, և՛ ub, բայց, ըստ Ն. Հարությունյանի, ուրարտական տեքստերում վկայված է միայն առաջին ընթերցումը, տե՛ս КУКН, с. 211–212, примеч. 1:

21 КУКН 173 II. КУКН 174 A 2.

6600 ռազմիկները պետք է լինեին նախորդ տարվա արշավանքի ընթացքում գերվածների թվից (հիմնականում՝ Խաթեից)[22]:

Իվարշայի ծագմանը մանրամասն անդրադարձել է Գ. Մելիքիշվիլին: Քանի որ նշված երկրների բնակչությունը լուվական էր, ապա Իվարշային կարելի է նույնացնել լուվական երկրորդական աստվածներից մեկի՝ Imaršiya-ի հետ: Այս հարցին նվիրված առաջին հոդվածում հեղինակը մեկնաբանում է դիցանունը որպես «երկրային»[23], իսկ երկրորդում՝ ճշտում իր տեսակետը որպես «հովտային» (ըստ լուվերեն imaraša «հովիտ» բառի)[24]: Ֆ. Հաասի՝ խեթական կրոնի վերաբերյալ հիմնարար մենագրության մեջ Immarši-ն ստուգաբանվում է որպես «պտղաբերության ոգի»[25] :

Ա. Պետրոսյանը Իվարշայի համար այլ նախատիպ է ենթադրում: Քանի որ նա պաշտվում էր սուսի տաճարում, որը մյուս դեպքերում նվիրվել է գերագույն աստված Խալդիին, ապա նա ևս պիտի լիներ մեծ աստված: Լուվական մեծ աստվածների մեջ I(u)arša-ի հետ համադրելի է I(y)arriš-ը[26]: Եղել են Իվարշայի նաև այլ ստուգաբանություններ[27]:

Ի. Դյակոնովը և Գ. Սարգսյանը նույնպես Իվարշային համարում են Խաթե և Ծուփանի երկրներից բերված վերաբնակիչների աստված, միայն հավանական են համարում նրանց հայախոս լինելը[28]:

22 Г. А. Меликишвили, К вопросу о хетто-цупанийских переселенцах в Урарту. Вестник древней истории (այսուհետև՝ ВДИ), 1958, №2, с. 41–42, 47, примеч. 30. Б. Б. Пиотровский, Ванское царство, с. 159, И. М. Дьяконов, Предыстория армянского народа, Ереван, 1968, с. 233, примеч. 111.

23 Г. А. Меликишвили, նշվ. աշխ., էջ 45–46:

24 Г. А. Меликишвили, К изучению древней восточномалоазийской этнонимики. ВДИ, 1962, № 1, с. 60–61.

25 V. Haas, Geschichte der hettitischen Religion. Leiden, New York, Köln,1994, S. 582, Anm. 278:

26 Ա. Պետրոսյան, Հայոց ազգածագման հարցեր, Երևան, 2006, էջ 42:

27 О. О. Карагезян, Локализация урартского царского города Арцашку. Вестник общественных наук, 1976, №5, с. 79, Ս. Պետրոսյան, «Շարայի ցեղամիությունը» Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևելքում (մ.թ.ա. VI–V դդ.). Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1979, № 12, էջ 75:

28 И. М. Дьяконов, Предыстория армянского народа, Ереван, 1968, с. 233, Գ.

Բայց դիցանվան համար ոչ մի հայկական ստուգաբանություն չի առաջարկվում: Ըստ Ն. Հարությունյանի և Մ. Իսրայելյանի, Իվարշան Արարատյան դաշտի բնիկների աստվածն էր[29]: Ս. Հմայակյանը գտնում է, որ Իվարշայի երկրորդ հիշատակությունը վկայում է այն մասին, որ Արարատյան դաշտում՝ մասնավորապես ՚Aza երկրում, եղել է Իվարշային պաշտող հոծ բնակչություն, որը պահպանել էր իր ինքնությունը հարյուր տարվա ընթացքում: Հետուրարտական դարաշրջանում այդ պաշտամունքը թերևս նույնացվել է Միթրային[30]:

Երբ Կարմիր բլուրում, Ռուսա II-ի մի արձանագրության մեջ Իվարշան, արդեն Իարշա ձևով, հիշվում է իր առաջին հիշատակությունից մոտ հարյուր տարի անց, նույն ժամանակ և նույն տեղում, նույն արքայի մեկ այլ արձանագրության մեջ, առաջին և վերջին անգամ հիշատակվում է ուրարտական դիցարանին խորթ մեկ այլ աստծու անուն՝ AMAR.UTU[31]: Սա Բաբելոնի գլխավոր աստծու՝ Մարդուկի գաղափարագիրն է, որն այստեղ հանդես է գալիս անեծքի բանաձևում, ուրարտական մեծ աստվածների եռյակից հետո:

Առաջին գրավոր տեղեկությունները Մարդուկի մասին հայտնի են մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակից: Հիշատակվում են հատկապես Մարդուկի իմաստնությունը, հիվանդություններից ապաքինելու, բժշկելու արվեստը: Մարդուկի վերաբերյալ հիմնական առասպելը հայտնի է «Էնումա էլիշ» դիցերգությունից՝ նա նետով սպանում է Թիամաթին, որով և սկիզբ է դնում տիեզերքի կարգավորված կառույցին, ապա դառնում աստվածների տիրակալը: Մեկ այլ առասպելում պատմվում է, թե ինչպես ռազմի և ժանտախտի Էրրա աստվածը խաբեությամբ Մարդուկից վերցնում է իշխանությունը և սար-

Սարգսյան, Ուրարտական տերությունը և հայերը. Ուրարտու-Հայաստան. Երևան, 1988, էջ 117–118:

29 Н. В. Арутюнян, Новые урартские надписи Кармир-блура, Ереван, 1966, с. 94, КУКН, с. 211, 484, Մ. Իսրայելյան, Էրեբունի բերդ-քաղաքի պատմությունը. Երևան, 1971, էջ 78–79:

30 Ս. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը. Երևան, 1990, էջ 60–63:

31 КУКН, 427.

սափելի չարագործություններ կատարում: Մ.թ.ա. 14-րդ դարից սկսած Մարդուկի պաշտամունքը տարածվում է նաև Ասորեստանում, որին սակայն հակակշռում է տեղական Աշուր աստվածը: Ժամանակի ընթացքում Աշուրը և Մարդուկը հաճախ նույնացվում և փոխարինում են միմյանց[32]:

Մարդուկ աստծո հիշատակությունը Ուրարտուում Ն. Հարությունյանը բացատրում է ʼAza երկրում «բաբելոնյան» բնակչության առկայությամբ: Նրանք կարող էին գերեվարվել Արգիշթի I-ի 781 թ. և Սարդուրի II-ի 751/750 թ. դեպի Բաբիլու երկիրը կատարած արշավանքների ժամանակ և վերաբնակեցվել Արարատյան դաշտում[33]: Ըստ մեկ այլ կարծիքի, AMAR.UTU գաղափարագրով նշվել է ուրարտական դիցարանի չորրորդ աստված Խուտուինին[34]:

Ստորև ներկայացնենք մեր նկատառումները այս երկու աստվածների՝ Արարատյան դաշտում հիմնավորվելու առնչությամբ: Մեզ առավել հավանական է թվում Իվարշայի՝ Ա. Պետրոսյանի մեկնաբանությունը: Իվարշան, ինչպես ասվեց, պաշտվում էր սուսի կոչվող տաճարում, իսկ դրանք համարյա միշտ նվիրվում էին Խալդիին[35]: Ուրեմն, նա որոշ առումներով համադրելի է եղել Խալդիի հետ[36]: Հայտնի է, որ Ուրարտուում Խալդիի պաշտամունքը այնքան

32 В. К. Афанасьева, Мардук. Мифы народов мира, т. II, М., 1982, с. 110.

33 В. Н. Арутюнян, Новые урартские надписи, Ереван, 1966, стр. 96 – 97, КУКН, с. 358, примеч. 11, 412. Կարծում են, որ ուրարտական արձանագրությունների Բաբիլուն Բաբելոն քաղաքը կամ բաբելոնյան թագավորությունը չեն, այլ Դիալա գետի միջին և վերին հոսանքների շրջանը, որը «բաբելականացված» էր բնակչությամբ և մշակույթով, տե՛ս В. Н. Арутюнян, Топономика Урарту, Ереван, 1985, с. 50. Ըստ մեկ այլ կարծիքի, Բաբիլու երկիրը հենց Բաբելոնն է, տե՛ս Հ. Կարագյոզյան, Հայկական լեռնաշխարհը սեպագիր աղբյուրներում , I, 1. սեպագիր տեղանուններ. Երևան, 1998, էջ 311:

34 Ռ. Վարդանյան, Ի. Մկրտչյան, Բիայնի-Վանի թագավորության դիցարանի դասակարգման փորձ, Հայաստանի հանրապետության 1989 – 90թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքներին նվիրված գիտական նստաշրջան, զեկուցումների թեզիսներ. Երևան, 1991, էջ 58:

35 Հայտնի է միայն մեկ այլ դեպք, երբ սուսի տաճար է նվիրվել այլ աստծու՝ Իրմուշինիին, տե՛ս КУКН 247

36 Г. А. Меликишвили, К вопросу о хето-цупанийских переселенцах в Урарту,

էր գերազանցում մյուս աստվածներին, որ համեմատելի էր նույնիսկ միաստվածության հետ[37]: Այդ պաշտամունքը Գ. Ղափանցյանի կողմից բնորոշվել է որպես «խալդամոլություն»[38]: Ուրարտական պետության քաղաքական մի առանձնահատկությունն էր Խալդիի պաշտամունքի ներդրումը գրաված տարածքներում, որով Ուրարտուն տարբերվել է մնացած բոլոր հինարևելյան կայսրություններից[39]: Այս դեպքում տաճար է կառուցվել մեկ այլ աստծու համար, և հավանական է թվում, որ նա լիներ Խալդիի մի համապատասխանությունը:

Ն. Հարությունյանը ենթադրելով, որ Իվարշան Արարատյան դաշտի բնիկների աստվածներից է, գրում է, որ տաճարի հատկացումը նրան արտացոլում է ուրարտական իշխանության որոշակի հարգանքը տեղական բնակչության նկատմամբ և հեռատես քաղաքականությունը: Բայց Արգիշթին, որը Էրեբունիում օտարերկրյա ռազմիկներ էր բնակեցրել տեղական բնակչությանը հնազանդեցնելու նպատակով, դժվար թե ամրոցում տաճար հատկացներ տեղական աստծուն: Առավել հավանական է, որ նա հարգանք դրսևորեր և տաճար կառուցեր ամրոցի՝ իր իսկ գաղթեցրած և իրեն ծառայող կայազորի, և ոչ գրավյալ բնակչության աստծու համար:

Որեմն, ավելի հավանական է արևմտյան, և ոչ տեղական ակունքներ փնտրել Իվարշայի համար: Բայց ինչպե՞ս կարող էր Արգիշթին, Ուրարտուի «խալդամոլ» արքան, մի երկրորդական օտարերկրյա աստվածության համար սյուսի կառուցելով, բարձրացնել նրան, հասցնելով Խալդիին, այսպիսով ստորացնելով վերջինիս: Եթե ընդունելու լինենք այս, ապա և հետազոտողների մեծ մասի փաստարկները և համարենք, որ Իվարշայի պաշտամունքը բերվել է Խաթի ու Ծուփանի երկրներից, ապա նրա համար, որպես նա-

---

с. 45–46. Մ. Խսրայելյան, նշվ.աշխ., 79. էջ Ս. Հմայակյան, նշվ.աշխ., էջ 60:

37 Ս. Հմայակյան, նշվ.աշխ., էջ 34:

38 Գ. Ղափանցյան, Ուրարտուի պատմությունը, Երևան, 1940, էջ 114:

39 И. М. Дьяконов, Жертвоприношения в Тейшебаини, с. 58, նույնի՝ К вопросу о символе Халди, с. 190.

խատիպ, պետք է մեկ այլ, մեծ աստծու կերպար որոնել լուվական դիցարանում:

Լուվական մեծ աստվածների անունները հայտնի են: Հայտնի է նաև, որ լուվական աստվածների պաշտամունքը չի փոխանցվել այլ մշակույթների՝ բացառություն են կազմում ռազմի և ժանտախտի աստվածներ Ի(յ)արրին, Սանտան և արևի աստված Տիվատը՝ I(y)arriš, Šantaš, Tiuat (առաջին անուններում վերջին š-ն ուղղական հոլովի վերջավորությունն է), որոնք անցել են համախեթական դիցարան[1]: Սրանցից, անվան նմանության պատճառով, Իվարշայի հետ կարող է համեմատվել I(y)arriš-ը:

Խալդիի և Իարրիի համադրությունը հուսալի է նաև գործառութային բնութագրերով՝ թե՛ Խալդին թե՛ Իարրին ռազմի աստվածներ էին: Իարրիի տարբերակիչ զենքն էր աղեղը, և նա կոչվել է նաև հենց bēl qašti «աղեղի տեր»[2]: Իարրին համապատասխանում է, կամ նույնիսկ նույնական է միջագետքյան ռազմի և ժանտախտի աստված Էրրային[3], որը նաև կրակի աստված էր[4]: Էրրան, որը գնում է անդրաշխարհ և վերադառնում այնտեղից, անբաժանելի է թվում Պլատոնի առասպելի ռազմիկ Էրից, որը զոհվելուց հետո վերակենդանանում է դիակիզման խարույկի վրա[5]: Էրը, իր հերթին, վաղուց ի վեր նույնացվել է հայոց Արա Գեղեցիկի հետ: Հատկանշական է, որ Խալդին ևս հետուրարտական ժամանակներում, հավանաբար, նույնացվել է Արա Գեղեցիկի հետ[6] : Մ. թ. ա. IX դ. վահանի վրա Խալդին պատկերված է ճակատամարտի պահին, ամբողջովին բոցերի մեջ, մի ձեռքին նիզակ, մյուսում՝ աղեղ[7]: Այսպիսով, Իարրին

1 O. R. Gurney, Some Aspects of Hittite Religion, Oxford, 1977, p. 16.

2 O. R. Gurney, նշվ. աշխ., էջ 16, V. Haas, նշվ. աշխ., էջ 370–371:

3 В. К. Афанасьева, Эрра. Мифы народов мира, т. 2, М., 1982, с. 669, V. Haas, նշվ. աշխ., 370:

4 J. J. Roberts, Erra - Scorched Earth. Journal of Cuneiform Studies 24, 1971.

5 Ա. Պետրոսյան, Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Երևան, 2001:

6 Ա. Պետրոսյան, Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 18–23:

7 O. Belli, The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu, Istanbul, 1999, p. 37–41,

և Խալդին, որպես կրակի հետ կապված և նետաձիգ ռազմի աստվածներ, համադրելի են եղել գործառություններով և կերպարներով: Կարծես ի հայտ է գալիս Խալդիի և Իարրի-Էրրա-Էր-Արա անուններով կոչվող կերպարների մի ընդհանրություն, որը կարող է հետաքրքիր լինել Խալդիի պաշտամունքի ծագման բացահայտման տեսակետից:

Լուվական ակունքներ կարելի է գտնել և Արարատյան դաշտի AMAR.UTU-ի համար: Այս գաղափարագիրը հայտնի է խեթական տասնյակ տեքստերից[8]: AMAR.UTU-ն խեթալուվական աշխարհում նույնացվել է լուվական Šantaš աստծու հետ[9] (այս անունը կարդում են որպես Սանտա, Սանդա, Շանտա, Շանդա): Առաջին անգամ, AMAR.UTU-ի գաղափարագրի տակ թաքնված՝ այս աստվածը հանդես է գալիս խեթական նոր թագավորության արքա Մուրսիլիս երկրորդի և Հայասայի արքա Աննիայի միջև կնքած հաշտության պայմանագրում (մ.թ.ա. XIVդ.): Šantaš/AMAR.UTU-ն հայտնի է լուվական Zarpiya ծեսի նկարագրությունից: Ծեսի ժամանակ նրան և «կատաղի» աստվածներին զոհաբերում են այծ, որի նպատակը Սանտայի և նրա շրջապատի արյունառուշտ աստվածների՝ Իննարավանտաների առաջացրած համաճարակից՝ ժանտախտից ազատվելն է[10]:

Սանտան, որպես ռազմի ու ժանտախտի աստված, որոշակիորեն համարժեք է Իարրիին: Նա ևս աղեղնավոր է, որն ավելի է մոտեցնում այդ երկու աստվածներին[11]: Ուրարտուում այծեր զոհաբերվել են միայն Խալդիին: Սանտային այծ զոհաբերելը անուղղակիորեն կարող է ակնարկել Իարրիի և Խալդիի պաշտամունքների ևս մեկ ընդհանրություն:

---

fig. 17.

8 B. Van Gessell, Onomasticon of the Hittite pantheon. Leiden, New York, KΦln, 1998, p. 607–608.

9 E. Laroche, Recherches sur les noms des dieux Hittites, Paris, 1947, p. 88, O. R. Gurney, նշվ. աշխ., էջ 16, 29–30, V. Haas, նշվ. աշխ., էջ 371:

10 O. R. Gurney, նշվ. աշխ., էջ 29–30:

11 O. R. Gurney, նշվ. աշխ., էջ 16, V.Haas. նշվ. աշխ., էջ 370–371:

Šantaš անունը միարժեք ստուգաբանություն չունի[12]: Նրա պաշտամունքը պահպանվել է հետագա դարերում: Այսպես, սեմական բնակչության համար Սանտան նույնն էր, ինչ Տարսուս-Տարսոն քաղաքի Բաալը, իսկ հույների համար՝ նույն քաղաքի գլխավոր աստվածը, որին նրանք նույնացնում էին Հերակլեսի հետ[13]: Փոքրասիական հունական արձանագրություններից հայտնի են Σανδ- բաղադրիչով սկսվող մի շարք անձնանուններ, ծագած այս դիցանունից[14]: Սանտայի հետ է նույնացվում և Զևսի ենթադրյալ Ζαντ- մակդիրը[15]:

Հիերոգլիֆային լուվական մի արձանագրության մեջ, գտնված Կայսերիի շրջանից, Մարդուկը հիշվում է իր անունով՝ Marutikas,

---

12 P. H. J. Houwink ten Cate, The Luwian Population Groups of Lucia and Cilicia Aspera During the Hellenistic Period. Leiden, 1961, p. 136, n. 3 (ենթադրվում է «ասիանիկ» ծագման աստված, թեև առաջարկված է և հնդեվրոպական ստուգաբանություն):

13 P. Houwink ten Cate, նշվ. աշխ., p. 136 – 137 Ելնելով Սանտայի ենթադրյալ ամպրոպային գործառությունից, այդ անվան հետ է համեմատվել հայ. շանթ/շանդ «կայծակ» բառը, տես Հ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան. հ. III, Երևան, 1977, էջ 494. Г. Б. Джаукян, О соотношениии хайасского и армянского языков. Историко-филологический журнал, 1988, № 2, с. 79. Սակայն Սանտայի հայտնի գործառությունը կապված է պատերազմի և ժանտախտի հետ: Լուվիական դիցարանում ամպրոպի աստվածը Tarhunt-ն էր Սանտան, որպես մեծ աստված, կարող էր նույնացվել ամպրոպային Զևսի և Բաալի որոշ տեղական տարբերակների հետ, բայց նրան չէին կարող բնորոշ լինել ամպրոպային հատկանիշները

14 P. Houwink ten Cate, նշվ. աշխ., 137, 231 – 232:

15 Т. Гамкрелидзе, В. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, Тбилиси 1984, с. 903, զրականությամբ: Եթե այդպես է, ապա լուվերենում, կամ գոնե մի բարբառում, Šantaš-ի առաջին հնչյունը եղել է ոչ թե ս կամ շ, այլ մի ուրիշ հնչյուն, որը հունարենում հաղորդվել է Ζ-ով: Այդ դեպքում հնարավոր է, որ հայերեն ժանտ/ժանդ «դաժան, անգութ, չար», «զզվելի», «ժանտախտ» բառը ստուգաբանորեն ինչ-որ կերպ առնչվեր Šantaš-ի հետ (այս բառի համար, վարկածային կերպով, իրանական ծագում է ենթադրվում, տես Հ. Աճառյան. Նշվ. աշխ., հ. II, Երևան, 1973, 227): Ի միջի այլոց, կարծում են, որ Սանտա աստվածն է, որ վրացական հեթանոսական դիցարանում հանդես է գալիս որպես Zadeni, տես Г. А. Меликишвили, К изучению древней восточномалоазийской этнонимики, с. 52. А. М. Апакидзе, Культура Грузии в античную эпоху. Очерки истории Грузии, т. 1, Тбилиси, 1989, с. 397.

որին նրա ծառան կամ քուրմը քարե կոթող է կանգնեցրել[16]: Ուրեմն, հետխեթական դարաշրջանի Խաթե երկրում լուվացիները պաշտում էին նաև հենց Մարդուկին, իր իսկական անունով:

Կարելի է ենթադրել, որ Մարդուկի պաշտամունքը ևս Արարատյան դաշտ է բերվել Խաթե և Ծուփանի երկրների վերաբնակիչների կողմից: Հնարավոր է պատկերացնել երկու տարբերակ: Արարատյան դաշտի Մարդուկը կարող էր ներկայացնել հենց լուվացիների կողմից փոխառյալ Marutikas-Մարդուկին, որին ուրարտական գրիչը, սեպագրական ուղղագրության համաձայն, ներկայացրել է գաղափարագրով որպես AMAR.UTU: Բայց ինչքանո՞վ է հավանական, որ գերեվարված լուվացիները բերեին ոչ թե իրենց մեծ աստվածներից մեկի, այլ իրենց մոտ միայն մեկ անգամ վկայված, այսինքն, չափազանց հազվագյուտ, փոխառված մի պաշտամունք: Առավել հավանական է թվում, որ այստեղ ևս AMAR.UTU գաղափարագրի տակ ի նկատի է առնվել Սանտան:

Իհարկե, խեթական կայսրության անկումից մինչ Արգիշթիի գահակալությունը ավելի քան չորս դար էր անցել: Վերացել էր խեթական սեպագրական դպրոցը: Բայց խեթական պետականության ավանդույթներն ուղղակիորեն շարունակվում էին Հայ կական լեռնաշխարհի արևմուտքի հետխեթական երկրներում (այդ թվում՝ Խաթե-Մալաթիայում), որտեղ դեռ երկար իշխում էին խեթական արքայատոհմի տարբեր ճյուղավորումները[17]: Ապա, ուրարտական գրչության առանձնահատկությունները ցույց են տալիս, որ այն անընդհատորեն շարունակում է Միտաննիի և խեթական կայսրության սեպագրական դպրությունը[18]: Այսպիսով, Սանտայի՝ գաղափարագիր AMAR.UTU ձևով ներկայացնելը կարող է բացատրվել և՛ Խաթե երկրի վերաբնակիչների, և՛ ուրարտական գրիչների սեպագրական ավանդույթներով:

16 J. D. Hawkins, Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, Vol. 1. Inscriptions of the Iron Age. Berlin, New York. 2000, p. 494.

17 Ա. Քոսյան, Մ. թ. ա. XII դարի մերձավորարևելյան ճգնաժամը և Հայկական լեռնաշխարհը, Երևան, 1999, 140–155:

18 И. М. Дьяконов, Урартские письма и документы, М.-Л., 1963, с. 18–25.

Հօգուտ մեր ենթադրության կարելի է մեկնաբանել նաև այն հանգամանքը, որ Մարդուկն ի հայտ է գալիս Իվարշայի հետ միաժամանակ, միևնույն քաղաքում: Այսպիսով, հավանական է, որ Իվարշան Իարրին է, իսկ AMAR.UTU-ն՝ Սանտան, երկուսն էլ ռազմի և ժանտախտի լուվական մեծ աստվածներ: Նոր տեղում նրանք պահպանել են իրենց հզորությունը և առաջնակարգ դիրքը՝ առաջինը նույնացվել է Խալդիի հետ, իսկ երկրորդը՝ հաջորդել ուրարտական աստվածների գլխավոր եռյակին:

Արարատյան դաշտից հայտնի է նաև ʾAza երկրի (դաշտի կենտրոնական հատվածն է) տեղական աստվածուհին, որը երկու անգամ հիշվում է ուրարտական աղբյուրներում: Այդ երկիրը ընդարձակ և հզոր Էթիունի համադաշնության կենտրոնական մի շրջանն էր, և Անիկուն պետք է համարվի հենց Էթիունիի դիցուհին: Ըստ Ա. Պետրոսյանի, այս դիցանունը համադրելի է հայ. *հանի*, *հանիկ* «մեծ մայր, տատ» բառերի հետ, հնդեվրոպական $h_2$an- «տատ» արմատից[19]: Այն, որ «մեծ մայր» դիցուհին կարող է հենց այդպես կոչվել, վկայում է խեթ. Ḫannaḫanna դիցուհու անունը (նույն հնդեվրոպական արմատի կրկնությամբ): Պատմական ժամանակներում հայոց մեծ մայր դիցուհին էր Անահիտը, որի անունը իրանական փոխառություն է: Ըստ Ղ. Ալիշանի, Անահիտի անունը որոշ հեղինակներ ավանդել են նաև *Անէայ*, *Անիի*, *Անի* ձևերով[20]: Ընդհանրապես, հայկական որոշ դիցաբանական անուններ կարող են հանդես գալ -*իկ* ածանցով, հմմտ. հատկապես Աստղիկ (սա հենց մայր դիցուհու մի տարբերակն է): Համարվում է, որ սա իրանական ծագման նվազական -իկ նվազականից տարբեր, բնիկ հայկական ածանց է, հնդեվրոպական *-kon-ից, վերջին n-ի անկմամբ[21]: Հնագույն հայերենում, մինչև վերջին ձայնավորի անկումը, մեծ մայր դիցուհու հանիկ կո-

19 Ա. Պետրոսյան, Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 17–18:

20 Ղ. Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1895, 266:

21 Այս ածանցի վերաբերյալ տե՛ս Գ. Ջահուկյան, Հին հայերենի վերջածանցների ծագումը, ՊԲՀ, 1994, №1–2, էջ 66:

չումը կարող էր հնչել **Հանիկո* կամ **Անիկո*, որը սեպագրում կարտացոլվեր որպես Aniqu[22]:

22 Ժողովրդական երգերի հոյ Նար, Նարոյ կրկնվող բացականչությունները մեկնաբանվում են որպես *Նար դիցուհու հիշողություններ (հմմտ. Ծովինար), տե՛ս Г. Капанцян, Историко-лингвистические работы, т. 1, Ереван, 1956, с. 295 сл. Ըստ այդմ՝ երգերի հանիկ Նար բացականչությունն էլ կարող է մեկնաբանվել որպես «մեծ մայրիկ Նար», տե՛ս Ս. Պետրոսյան, Ծ. Պետրոսյան, Հնագույն Ծոփքի դիցական գլխավոր եռյակի շուրջ, Գիտական հետազոտություններ IV, Գյումրի, 2001, էջ 87: Ավելացնենք, որ ամպրոպային դիցուհու սիմվոլիկ կերպարը ներկայացնող մի հանելուկի առաջին տողում «հանք մի ունեմ հանա, հանա» կրկնվող han- վանկն անագրամային մակարդակով նույնպես կարող է ակնարկել այդ դիցուհու՝ Ծովինարի աստվածային նախատիպի han- կոչումը (А. Петросян, Армянский эпос и мифология, Ереван, 2002, с. 11, 16): Իմիջիայլոց, փաստարկներ են բերվում նաև Անի տեղանվան այս կոչումից ծագած լինելու օգտին, տե՛ս Լ. Պետրոսյան, Մի հին պաշտամունքի հետքերը միջնադարյան Անիում. Գիտական հետազոտություններ, V, Գյումրի 2002, էջ 97–101:

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԼԵՌՆԱՇԽԱՐՀԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԴԻՑԱՐԱՆՆԵՐԻ ՄԵԾ ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԸ ԵՎ ՆՐԱՆՑ ՎԻՊԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՆԵՐԸ

Արմեն Պետրոսյան

ՀԻՆ ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԻ ԿԵՐՊԱՐՆԵՐԻ ԷՎՈԼՅՈՒՑԻԱՆ

Հնագույն հայերը, ինչպես և ամեն մի էթնիկական հանրույթ, ունեցել են հայկական անուններով կոչվող սեփական ցեղային աստվածներ: Բայց մեր տեղեկությունները գալիս են համեմատաբար ուշ դարաշրջաններից, և այդ անունների մեծ մասը կորել է պատմության խավարում:

Հազարամյակների ընթացքում Հայկական լեռնաշխարհը բազմիցս ընկել է մերձակա երկրների (Ասորեստան, Խեթական տերություն, խուռիական թագավորություններ, Իրան, Սիրիա ևն) քաղաքական, մշակութային և կրոնական ազդեցության տակ: Տեղի են ունեցել կրոնական փոփոխություններ՝ հին տեղական աստվածները փոխարինվել են նոր՝ օտար աստվածներով: Այդ ազդեցություններից առավել նշանակալի են եղել 1. իրանականը, որը սկսվել է Հայաստանի՝ Աքեմենյան Իրանի կողմից նվաճվելուց հետո (մ.թ.ա. VI դ.) և շարունակվել մինչև քրիստոնեության ընդունումը[23], 2. հունականը,

23 Աքեմենյան տիրապետության առաջին շրջանից արդեն Հայաստանի վերնախավը մասամբ իրանական ծագում ուներ և գտնվում էր իրանական նշանակալի ազդեցության տակ: Հայերը ընդունել էին պարսիկների ոչ միայն աստվածներին, այլև սրբազան ծեսերը (Ստրաբոն XI.14.16):

որը սկիզբ է առել հելլենիզմի դարաշրջանում (մ.թ.ա. III դ.) և նույնպես շարունակվել մինչև քրիստոնեություն[1], 3. քրիստոնեության ընդունումը (մ.թ. 301թ.), որը հիմնովին փոխեց երկրի հոգևոր մշակույթը:

Երբ օտար աստվածները դուրս են մղել հին տեղական աստվածներին, նրանց կերպարները զարգացել են երկու ճանապարհով. 1. նոր անվան տակ պահպանվել է հին աստծու կերպարը. այլ կերպ ասած, փոխվել է անունը, իսկ կերպարը շատ գծերով մնացել է նույնը (այսպես, հայ նախաքրիստոնեական կրոնի իրանական անուններով աստվածների տակ կարելի է գտնել հին տեղական արմատներ), 2. իսկ երբ նոր կերպարը դուրս է մղել հնին, հին աստվածն անցել է ավելի ցածր՝ էպոսի հերոսի մակարդակ (այսպես, Վահագնը «Վիպասանքում» հանդես է գալիս որպես Տիգրան Երվանդյան արքայի որդի, իսկ Միհրը, Մհեր անունով անցել է «Սասնա ծռեր»)[2]:

Քրիստոնեության ընդունումը վերացրեց հին աստվածներին: Բայց տեղի ունեցավ համանման մի երևույթ՝ նրանք շարունակվեցին պաշտվել քրիստոնեական սրբերի անվան տակ կամ անցան վիպական հերոսների մակարդակ (այսպես, մայր դիցուհուն փոխարինել է Մարիամ Աստվածածինը, Վահագնի կերպարն անցել է Հովհաննես Մկրտչին ևն):

Համարվում է, որ հայ հնագույն, բնիկ աստվածների կերպարները պահպանվել են հայոց հնագույն էպոսում՝ առաջին Հայկյանների ազգածին ավանդության մեջ[3], որի հերոսների գոնե մի մասը

1 Հելլենիստական դարաշրջանում տեղական աստվածները նույնացվել են հունականներին (Զևս-Արամազդ, Անահիտ-Արտեմիս, Վահագն-Հերակլես, Միհր-Հեփեստոս, Աստղիկ-Աֆրոդիտե, Նանե-Աթենաս), պաշտվել հունական արձանների տեսքով և հայտնի երկու քրմապետների անուններ էլ հունական են (Ողյումպ և Աղբիանոս):

2 Հին աստվածների կերպարների՝ նոր դարաշրջաններում անվանափոխված հարատևելու և վիպականացվելու մասին տե՛ս Պետրոսյան 2004, 205 հտն. 2006. 3 հտն.:

3 Ազգածին ավանդության՝ որպես հայոց առաջին էպոսի մասին տե՛ս Петросян 2002, 3 слл. 2014, 227 сл. Պետրոսյան 2014բ. 2017:

կրում են հին աստվածների անուններ կամ մականուններ[4]: Հին աստվածների այդ վիպականացումը տեղի է ունեցել թերևս առաջին մեծ կրոնական փոփոխության ժամանակ, երբ բնիկ դիցանունները փոխարինվել են իրանականներով: Հայոց երկրորդ էպոսի՝ «Վիպասանքի» հերոսների անունները հիմնականում պատմական են՝ Երվանդ, Տիգրան, Արտաշես, Արտավազդ (միայն Վահագն աստվածն է, որ Խորենացու մոտ դարձել է Տիգրանի որդի, ինչը կարող էր տեղի ունենալ հեթանոսության անկումից հետո, քրիստոնեական դարաշրջանում): Երրորդ մեծ էպոսի անունների մի մասը աստվածաշնչյան և պատմական են (Սենեքերիմ, Սանասար, Գագիկ), մյուսը՝ հին դիցաբանական կերպարներ (Ծովինար, Միհր): Սա, ակնհայտորեն, քրիստոնեական դարաշրջանի էպոս է:

Պատմական Հայաստանի տարածքներում հնագույն ժամանակներում գոյություն են ունեցել մի քանի թագավորություններ և ցեղային կազմավորումներ (Ալզի, Իսուվա, Հայասա, Ուրուատրի, Նաիրի, Ուրարտու, Շուբրիա, Դիաուխի, Էթիունի ևն): Սրանց մեծ մասի աստվածների մասին տեղեկություններ չկան, կամ կան չափազանց քիչ: Այս հոդվածում խոսվելու է Հայասայի, Ուրարտուի և Շուբրիայի աստվածների և նրանց վիպական ժառանգների մասին: Սրանցից Հայասան սովորաբար տեղայնացվում է Բարձր Հայքում և մերձակայքում, Ուրարտուն սկզբնապես ներառել է Վանի շրջանը, ապա տարածել իր իշխանությունը համարյա ողջ Հայկական լեռնաշխարհում, իսկ Շուբրիան Սասունն է և մերձակայքը:

Հայկական հին աստվածների պաշտամունքը կենտրոնացած է եղել երեք շրջաններում. 1. Բարձր Հայքի երեք հարևան գավառներում (Արամազդ, Անահիտ, Նանե, Միհր, Բարշամին), 2. Տարոնում՝ Աշտիշատ ավանում (Վահագն, Անահիտ, Աստղիկ) և 3. Արարատյան դաշտում՝ Արմավիրում (Տիր, Անահիտ, որոնց արձանները հետագայում տեղափոխվել են նախ՝ Բագարան, հետո՝ Արտաշատ): Սրանցից զատ հայտնի են նաև մի քանի ուշ շրջանի կամ փոքր, երկրորդական կենտրոններ: Աստվածներից միայն մեկը՝ Անահիտն է

4 Այդ մասին տե՛ս հատկապես Պետրոսյան 2006ա, 70–88:

պաշտվել այդ երեք կենտրոններում, ինչը վկայում է հայոց մեջ նրա պաշտամունքի առանձնահատուկ բնույթի և ամենատարածվածը լինելու մասին (Ստրաբոն XI.4.7):

Այս կենտրոններից Բարձր Հայքի և, հնարավոր է, Տարոնի աստվածները շարունակում են այդ տարածքների հնագույն թագավորության՝ Հայասայի աստվածների անվանափոխված կերպարները: Ուրարտական մեծ աստվածների կենտրոնները, բացի մայրաքաղաք Տուշպա-Վանից, գտնվել են Ուրարտուի սահմաններից դուրս, Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում և հայոց ավանդույթում չեն պահպանվել: Բայց Ուրարտուի և Շուբրիայի աստվածների հիշողությունը պահպանվել է «Սասնա ծռերի» հերոսների կերպարներում:

Ազգածին ավանդության և «Վիպասանքի» հիմնական գործողությունները կենտրոնացած են Արարատյան դաշտում և մայրաղաք Արմավիրում: Ըստ այդմ, «Վիպասանքը», կարելի է ասել, որ որոշ չափով շարունակում է ազգածին ավանդության վերհուշը (միայն ուշ, պատմական արքաների անուններով):

Հայկական մշակույթի հետաքրքիր առանձնահատկությունն է, որ նախաքրիստոնեական Հայաստանի հիմնական պաշտամունքային շրջանի՝ Բարձր Հայքի մեծ աստվածներն իրենց կենտրոններում տեղայնացած վիպական ժառանգներ չեն թողել: Դա պետք է ինչ-որ բացատրություն ունենա: Հայտնի է, որ քրիստոնեության ընդունման ժամանակ այդ կենտրոնները հիմնահատակ ոչնչացվել են: Քրիստոնեությունը չէր ընդունում այլ աստվածների ու դիցաբանական կերպարների գոյությունը և արմատախիլ է արել տեղական պաշտամունքները: Մինչդեռ Աշտիշատում, Վահագնի մեհյանի տեղում կառուցված Սուրբ Կարապետի վանքը պատճառ դարձավ, որ Վահագնի կերպարը ժառանգեր Սուրբ Կարապետը[5]:

5 Սուրբ Կարապետի՝ Վահագնի ժառանգորդը լինելու վերաբերյալ տե՛ս Հարությունյան 2000, 137 հտն.:

ԳԵՐԱԳՈՒՅՆ ԱՍՏՎԱԾԸ

Հայասայի U.GUR-ը. Հայասայի դիցարանը կազմված էր տեղական աստվածներից, որոնք խեթական աղբյուրներում ներկայացված են հիմնականում գաղափարագիր, խեթա-միջագետքյան սինկրետիզմին բնորոշ անվանումներով: Դիցարանի առավել ամբողջական պատկերը հայտնի է մ. թ. ա. XIV դ. խեթական մի արձանագրությունից, որը թերևս խեթական և հայասական արքաների համաձայնագրի մի հատված է (KUB XXVI, 39 iv 26)[6]: Արձանագրության առաջին տողում ներկայացված են «Հայասա քաղաքի (երկրի) U.GUR աստվածը» և երկրի մեծ դիցուհին, որի կերպարը կքննարկվի առանձին: Հաջորդ տողը դատարկ է թողնված, հնարավոր է, շեշտելու համար այս երկուսի առանձնահատուկ դիրքը որպես մեծ աստվածներ (թեև չի բացառվում, որ տողը բաց է թողնված հետագայում լրացնելու համար):

Առաջին տողի աստվածները, այսպիսով, ներկայացնում են երկրի մեծ աստվածների զույգը՝ թերևս աստվածների նահապետին ու նրա կնոջը: U.GUR-ը միջագետքյան այրող արևի և կրակի, անդրաշխարհի, պատերազմի և ժանտախտի աստված Ներգալի գաղափարագիրն է[7]: Այսինքն, տեղական աստվածը հավասարեցվել է միջագետքյան Ներգալին: U.GUR-ը, ամենայն հավանականությամբ, սկզբնապես եղել է Ներգալի թրի անվանումը՝ աքադերեն Uqur «քանդի՛ր, կործանի՛ր» իմաստով, որն աստվածացվել է որպես Ներգալի «վեզիրը»[8]: Արդեն մ. թ. ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբից նա նույնացվել է Ներգալին և դարձել նրա հիմնական անուններից մեկը:

Ներգալը վաղ ժամանակներից փոխառվել է Հյուսիսային Միջագետքի և Հայկական լեռնաշխարհի հարավի խուռիական թագավորությունների, ապա խեթական դիցարաններում: Խեթա-խաթական ավանդույթում U.GUR-Ներգալը բնորոշվում է միջագետքյանից

6 Քոսյան 2005, 455, գրականությամբ:

7 Ներգալի վերաբերյալ տե՛ս օրինակ von Weiher 1971. RLA 9. 3/4, 215–226:

8 Lambert 1973, 356.

որոշակիորեն տարբեր գծերով: Սկսած երկրորդ հազարամյակի կեսից, այդ տեղական U.GUR-ը նույնացվում է խաթական Šulikatte «Սուլի արքա», կամ Šulinkatte՝ «Սուլիի արքա» աստծուն[9]: Այդ դիցանունից հետո երբեմն նորից գրվում է «արքա»՝ խաթ. ᴰŠulinkatti katti, գաղափարագիր թարգմանությամբ՝ ᴰU.GUR LUGAL, այնպես որ ստացվում է «Սուլիի արքա, արքա»[10], ինչը, թերևս, շեշտում է նրա «արքայական» գործառությունը: Ապա, օջախի Zilipuri աստվածը նույնպես ներկայացվել է U.GUR գաղափարագրով[11], այսինքն, U.GUR-ն ունեցել է նաև կրակի/կրակարանի աստծու գործառություն:

Խեթական և լուվիական աղբյուրներում U.GUR-ը հիշվում է շատ հաճախ: Հիշատակվում են՝ մեկական անգամ, Խալպուտիլին քաղաքի U.GUR-ը և նրա պաշտամունքը Զիխիլայում, ապա և բազմիցս՝ Հայասայի U.GUR-ը (KBo IV 13 ii 21, iii 7, iv [3], 24, vi 33+. KUB X 82.5. XIX 128 ii 10, vi 19. KUB XXVI 39 iv 26. IboT III 15 I 6–7)[12]: Սա ցույց է տալիս, որ Խեթական տերության և նրա ազդեցության ոլորտում գտնվող երկրներից հենց Հայասան է եղել U.GUR-ի պաշտամունքի կենտրոնը: Ակնհայտ է, որ U.GUR-ը Հայասայի գերագույն աստվածն էր[13]: Ընդ որում, խեթական տվյալներով, «Հայասայի U.GUR-ը» երբեմն առանձնացվել է ուղղակի U.GUR-ից, որի հետ մի աստվածային զույգ է կազմել[14]: Հայասական U.GUR-ի համար որևէ քաղաք, որպես պաշտամունքի հատուկ կենտրոն չի հիշվում:

Ներգալի կենդանական սիմվոլն էր առյուծը[15], իսկ զենքը՝ թուր/դաշույնը, U.GUR-ի առարկայական սիմվոլը[16]: Šulinkatte-ն ևս կապ-

9 Haas 1994, 367, 599.

10 Иванов 1983, 34–35.

11 Torri 1999, 11–12, 16 (hղ. ըստ Archi 2011, 3).

12 Van Gessell 1998, 839.

13 Laroche 1947, 105. Haas 1994, 367.

14 Haas 1994, 259, 367.

15 Տես մանրամասն H.Thomson 1970, 93:

16 Laroche 1947, 105. von Weiher 1970, 41. RLA 9, 224. Խեթական և խուռիական իրականության մեջ ստորերկրյայքի մի շարք աստվածներ պատկերվել են թրի տեսքով. հայտնի է և «թուր-աստվածը», նույնպես կապված անդրաշխարհի հետ, տես RLA 1999, 224–225. Թուր-աստծու պաշտամունքը

ված էր այդ սիմվոլների հետ: Մի արծաթե արձանիկ պատկերում է նրան կանգնած առյուծի վրա, աջ ձեռքին թուր, ձախում՝ տղամարդու գլուխ[17]: Թուր–U.GUR և U.GUR–Šulinkatte նույնացումները հնարավորություն են տալիս Šuli(n)katte դիցանունը մեկնաբանել որպես «թուր-արքա» կամ «թրի արքա»: Այս անվան առաջին բաղադրիչը համադրելի է հնդեվրոպական *k'u-, *k'ō- (*k'e/oh$_3$-) «սուր (լինել, սրել)» արմատին, որից որոշ աճական/ածանցներով «սուր զենք» նշանակությամբ տերմիններ են ստեղծվել՝ հմմտ. հայ. *ըլաք* < *սուլ-աք* (-*աք* ածանցով) «նետ, նիզակ», հնդ. cūla «նիզակ» ևն, և հավանաբար, հայ. սուր «թուր»:

Գերագույն աստվածներն ընդհանրապես աչքի են ընկնում գործառույթների լայն ընդգրկմամբ: Ըստ բերված նյութի, կարելի է ասել, որ հայասական U.GUR-ն ունեցել է, ամենայն հավանականությամբ, կրակի, ռազմի և անդրաշխարհի աստծու գործառույթներ և պաշտվել է թրի տեսքով: Հետագա շարադրանքի համար կարևոր է նշել, որ նա հայրն էր խաթական ամպրոպի աստված Տարուի[18]:

Հայոց Անգեղը. Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ Ներգալ աստվածը ներկայացված է որպես Անգեղ (Դ Թագ. XVII.30): Այս աստծու վերաբերյալ ուղղակի տեղեկություններ չկան՝ այդ անունը հանդես է գալիս միայն տեղանուններում և լեգենդներում:

Ծոփք նահանգի հարավ-արևելյան գավառը, ներկայիս Դիարբեքիրից հյուսիս-արևմուտք, կոչվում էր Անգեղ տուն, որի կենտրոնն էր Անգեղ բերդաքաղաքը (հուն. Ἰγγηληνή, լատ. Ingilena): Մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբից Ներգալը գլխավոր աստվածն էր հին խուռիական արքայական քաղաք Ուրկեշի[19] (Դիարբեքիրից հարավ-արևելք): Անգեղում էր գտնվում հայ արքաների մի հնագույն գերեզմանոց (Փավստոս Դ.իդ): Անգեղի մերձավորությունը Ներգալի

հայտնի է նաև այլուրեք, տես Պետրոսյան 2006, 30, գրականությամբ:

17 Haas 1994, 503, 599.

18 Haas 1994, 594 ff.

19 Вильхельм 1992, 92, 94. Haas 1994, 366.

պաշտամունքի հին կենտրոնին և նրա գերեզմանոց լինելը (այսինքն, անդրաշխարհի հետ ունեցած կապը) կարող են արտացոլել Ներգալի և Անգեղի կերպարային մերձավորությունը:

Սեբեոսի պատմության առաջին գլխում Ծոփք-Անգեղ տան իշխանների տոհմաբանությունը ներկայացնում է այսպես. Հայկի տոհմից Փառնավազի որդիներն էին Բագամը ու Բագարատը, որի որդի Բյուրատը, սրա որդի Ասպատը և նրանց սերունդը «ժառանգեցին զժառանգութիւնս ի կողմանս արևմտից, այս ինքն է Անգեղ տուն»[20]: Բագարատը կոչվել է նաև Անգեղ, «զոր ի ժամանակին ազգ բարբարոսացն աստված կոչեցին»:

Այս անուններն իրանական են. Բագարատ (Bagadāta) նշանակում է «աստծու տուրք», ընդ որում, խոսքը վերաբերում է Միհր (հին անունով՝ Միթրա) աստծուն[21], Ասպատ՝ «ձիու տեր» (*aspapati), իսկ Բիւրատը բիւր «տաս հազար» (< իրան.) բառի ածանցյալն է: Բագարատ և Բյուրատ անունները բնորոշ են Բագրատունիներին, Ասպատն էլ, ակնհայտորեն, նրանց «(թագադիր) ասպետ» տիտղոսի էպոնիմն է (Խորենացի Բ.է), և այստեղ, այսպիսով, հնարավոր է տեսնել այդ տոհմի ծագման լեգենդը (տոհմական վեպի սկիզբը)[22]:

Խորենացու մոտ (Բ.ը) Անգեղ տան էպոնիմը Տուրք Անգեղեան է (որոշ ձեռագրերում՝ Տորք Անգեղեայ), Հայկի թոռ Պասքամի որդին, Մեծ Հայքի արևմուտքի առաջին կուսակալը: Նա ներկայացվում է որպես սաստիկ տգեղ մի հսկա (հմմտ. անգեղ «տգեղ»): Անգեղ-Բագարատ «Baga աստծու տուրք» և Տուրք Անգեղեայ «Անգեղ

---

20 Ձեռագրերում այս անունները ներկայացված են «Բագարամ» և «Բիւրամ» ձևերով, որոնք հետևանք են միջին երկաթագիր Մ և Տ տառերի շփոթության և արդեն հայագիտության արշալույսին Ք. Պատկանյանի կողմից ճշտվել են որպես Բագարատ և Բիւրատ, տե՛ս ՀԱԲ I, 355, 416. Աբեղյան Ա, 57, ծան. 8:

21 Baga-ն կիրառվել է մի քանի աստվածների՝ այդ թվում և Ահուրա Մազդայի համար, բայց հաճախ և սովորաբար, և հատկապես հայոց մեջ, վերաբերվել է կոնկրետ մեկ աստծու՝ Միհրին: Բագայի վերաբերյալ տե՛ս EIr III, 403–406. MHM 1, 155-156. Բագարատի՝ որպես «Միհր աստծու տվածը կամ ստեղծածը» մեկնաբանությունը՝ ՀԱնԲ, Ա, 355:

22 Այս մասին տե՛ս Петросян 2002, 36. Պետրոսյան 2015. Petrosyan 2017:

աստծու տուրք» անունները, որտեղ տուրքը կարող է մեկնաբանվել որպես «տվածը/ստեղծածը», այսինքն՝ «Անգեղի որդի», համադրելի են, որը ցույց է տալիս նրանց համապատասխանությունը[23]: Բայց պետք է նկատել, որ այս համադրությունը միարժեք չէ: Բագարատը, որպես «աստծու տուրք/որդի», առավել կհամապատասխաներ Անգեղ աստծու որդուն, բայց հենց ինքն է կոչվել Անգեղ: Պետք է կարծել, որ հայրանունը դարձել է մականուն, ինչպես մեզանում ընդունված է ասել Տուրք/Տորք Անգեղ, Անգեղյայի փոխարեն[24]:

Հայ նշանավոր տոհմերի վիպական ծննդաբանությունները սկսվում են հիմնադիր երկվորյակային կերպարներից: Օրինակ, Արծրունիները, Գնունիները և Աղձնիքի բդեշխները՝ Ասորեստանի Սենեքերիմ արքայի որդիներ Սանասարից և Արգամոզանից (որոնք Սասունի էպոսում հանդես են գալիս որպես երկվորյակներ՝ Սանասար և Բաղդասար), Մամիկոնյանները՝ Մամիկից ու Կոնակից, և նույնիսկ հայ Արշակունիների վիպական ծննդաբանությունը հանգեցվում է Արշակ և Վաղարշակ եղբայրներին[25]:

Աստվածային երկվորյակների ամենաբնորոշ հատկանիշներից է անունների նմանությունը: Հայ առասպելաբանության մեջ նրանք, կամ նրանցից մեկը քաղաք է հիմնադրում, որով և նոր ավանդույթի սկիզբ է դրվում (Երվանդ և Երվազ՝ Երվանդակերտ, Գիսանե և Դեմետր՝ Վիշապ, Սանասար և Բաղդասար՝ Սասուն, տե՛ս և ստորև): Այս համատեքստում Բագամը և Բագարատը, իրենց տիպիկ երկվորյակային համահունչ անուններով, պետք է դիտվեն որպես երկ-

23 Աբեղյան Ա, 58–59. Ը, 157:

24 Ըստ Ն. Ադոնցի (Adontz 1927, 191. Ադոնց 2006, 79–96), Տորքի անունը և կերպարը հանգում են անատոլիական ամպրոպի աստծու անվան Tarḫu- / Tarku- հիմքին Այս կարծիքը կրկնել են շատ հեղինակներ: Մինչդեռ Տորք ձևն անհավանական է (տե՛ս Աբեղյան Ը, 154–158. Պետրոսյան 2006բ, 282–283. 2011, 398–399), և այս տեսակետը, կարծում ենք, պետք է վերանայվի: Կերպարային մակարդակով այդ կապը, թերևս, ընդունելի է, բայց անհրաժեշտ են որոշ ճշտումներ Հնարավոր է, որ Տուր(ք) հիմքով հայկական դիցանունը բաղարկվել է խաթական ամպրոպի աստծու նմանահունչ Տարու անվան հետ:

25 Петросян 2002, 126 сл.

վորյակային կերպարներ: Ընդ որում, Բագարատը, որպես Անգեղ աստված, կամ Անգեղի որդի, հնում կարող էր կապվել Անգեղ քաղաքի հետ այնպես, ինչպես Սանասարը Սասունի կամ Երվանդը Երվանդակերտի հետ:

Խորենացին Անգեղ անունը մեկնաբանում է որպես *ան-գեղ*, այսինքն՝ «տգեղ»: Այս ստուգաբանությունը ուսումնասիրողների կողմից համարվել է «ժողովրդական», բայց իրականում այն մոտ է իսկությանը: Միջագետքյան առասպելաբանության մեջ Ներգալը գնում է մահվան աշխարհ, վերադառնում, ապա նորից գնում և դառնում անդրաշխարհի տիրակալը: Առասպելի ասորեստանյան տարբերակում Ներգալն անտեսանելի է անդրաշխարհի դիցուհու վեզիրի աչքին: Ավելին, նա շիլ է, կաղ և ճաղատ[26], այսինքն՝ կարելի է ասել, համադրելի է հայոց «տգեղ» Անգեղին և Տուրք Անգեղյային:

Ընդհանրապես, կյանքի և մահվան աշխարհների հարաբերությունը բնորոշվում է նրանց բնակիչների փոխադարձ անտեսանելիությամբ[27]: Անտեսանելիությունը համադրվում է կուրության, կամ աչքի այլ թերությունների հետ, և անդրաշխարհի աստվածությունները կարող են պատկերացվել որպես կույր, միաչքանի կամ շիլ: Կարելի է ասել, որ ֆիզիկական թերությունները («տգեղությունը»)՝ ճաղատությունը, կաղությունը, շլությունը, ապա և տեսքի ու տեսողության թերությունների առավել ուժեղ արտահայտված ձևերը՝ մեկ աչք ունենալը, կուրությունն ու անտեսանելիությունը անդրաշխարհի աստվածությունների բնորոշ հատկանիշներ են: Հատկանշական է, որ Տուրք Անգեղյայի՝ թշնամիների նավերի հետևից ժայռեր նետելու պատմությունը (Խորենացի Բ.ը) հիշեցնում է հին հունական միաչքանի կիկլոպ Պոլիփեմոսի առասպելը[28], ինչը կարող է համարվել ևս մի փաստարկ Անգեղի այս մեկնաբանության օգտին:

Հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ անդրաշխարհը՝ մահվան թագավորությունը կոդավորվում է *wel- արմատով, որի

26 Афанасюева, Дюяконов 1981, 88–89.

27 Пропп 1946, 58–61.

28 Աբեղյան Ը, 162. Ադոնց 2006, 81

ածանցյալներով է կոչվում նաև նրա տիրակալը՝ վերակազմության մեջ՝ Օձ-վիշապը[29]: Անգեղ «անդրաշխարհի աստված» դիցանունը ևս կարող է կապվել հնդեվրոպական *wel-ին, որը հայերենում կանոնավոր կերպով դառնում է *գեղ-*: Մյուս կողմից, համանուն *wel- արմատը նշանակում է «տեսնել», որից ունենք *գեղեցիկ*, իբրև «տեսքոտ» և *անգեղ* «տգեղ, անտեսք»: Այսինքն՝ գեղեցկությունը և տգեղությունը ներկայացվում են որպես տեսք ունենալու և չունենալու հակադրություն: Հայ առասպելաբանական մեջ Արա Գեղեցիկ և Տուրք Անգեղեայ անուններով հերոսների գոյությունը, որոնք կարող են դիտվել «տեսքոտ» - «անտեսք» հակադրության համատեքստում, ևս մի փաստարկ է Անգեղի այս մեկնաբանության օգտին:

Հնդեվրոպական լեզուներից հայերենին ամենամերձավորն է հունարենը[30]: Ըստ այդմ, հնագույն հայկական առասպելաբանական պատկերացումներն ու անվանաբանությունն առավել մոտ պետք է լինեին հունականին: Հունական մահվան աստված Հադեսի անունը (հուն. Ἀΐδης, ᾍδης) ստուգաբանվում է որպես *n̥-wid- «անտեսանելի», «անտես» (*n̥- ժխտականով, wid- «տեսնել» արմատից)[31]: Անգեղն, ըստ այդմ, կարող է դիտվել Հադեսի անվանը զուգահեռ մի կազմություն՝ *n̥-wel- «անտես, անտեսանելի» և նման մեկնաբանություններով[32]:

Ընդհանրապես, գերագույն աստվածները կարող են լինել «երեք աշխարհների»՝ երկնքի, երկրի և ստորերկրյայքի տիրակալներ: Հադեսը Զևսի մի հիպոստասիսն է, նրա բարդ կերպարի մի

29 Տե՛ս օրինակ Иванов, Топоров 1974, 31 слл. Гамкрелидзе, Иванов 1984, 824. հայկական առասպելաբանության մեջ այդ արմատի դրսևորումների վերաբերյալ՝ Петросян 1987. 2014, 45–56. Petrosyan 2016:

30 Տե՛ս հատկապես Martirosyan 2013, գրականությամբ:

31 Հունական առասպելաբանության մեջ Հադեսի և այլ աստվածների անտեսանելիության ու հարակից հարցերի վերաբերյալ տե՛ս Голосовкер 1987, 27–28, 51 сл. Հադեսի այս ստուգաբանության վերաբերյալ տե՛ս Beekes 1998, 17–19. 2010, 34. Հադեսի որոշ ստուգաբանական զուգահեռներ տե՛ս Ivanov 1999, 284, գրականությամբ:

32 Անգեղի այս մեկնաբանությունը տե՛ս Петросян 1987, 59–60. 2014, 47–49. Պետրոսյան 2015, 93–94. Petrosyan 2016:

ապեկտը[33]: «Անտեսանելի» բնույթը միանգամայն պատշաճում է և հայաստանյան U.GUR-ին: Աստծու՝ թրի տեսքով պատկերվելը կարող է ակնարկել նրա մարդակերպ էության թաքնված բնույթը: Ի միջի այլոց, Անգեղը ևս կապված պիտի լիներ սուր զենքի հետ: Դատելով Անգեղակոթ դժվար մեկնաբանելի, այսինքն՝ վաղնջական տեղանունից, Անգեղը նույնացված է եղել զենքի շեղբի հետ (հմմտ. *դանակի/նիզակի կոթ*):

Վերևի քննության հիման վրա Անգեղը կարող է վերականգնվել որպես հին հայոց գերագույն աստծու, հունական Զևսին համապատասխան կերպարի մի անձնավորումը, առասպելաբանական երկվորյակների հայրը: Մահվան աշխարհի տիրակալությունը գերագույն աստծու գործառություններից էր, և Անգեղը կարող է պատկերացվել որպես գերագույն աստծու մի կոչումը, նրա անդրաշխարհիկ ասպեկտի անձնավորումը: Ըստ երևույթին այդ անձնավորումը դարձել է էական, դառնալով հիմնական անուն: Իր հատկանիշներով Անգեղը համապատասխանում է Հայասայի U.GUR-ին և տարածաշրջանի այլ մեծ աստվածներին (տե՛ս ստորև):

Անգեղի պաշտամունքի հետքերը բավական պահպանվել են Հայաստանի տեղանուններում. Անգեղ (Ծոփքում, Վասպուրականում և Այրարատում), Անգեղ տուն (Ծոփք), Անգեղաձոր, Անգեղակոթ (Սյունիք) Անգեղասար (Ջավախքի լեռնաշթա)[34]: Դրանց տեղայնացումը երկրի կենտրոնում և արևմտյան, հյուսիսային ու արևելյան ծայրամասերում խոսում է աստծու պաշտամունքի ընդհանուր, համահայկական բնույթի մասին: Այն, որ հնագույն հայկական կրոնից դարերի միջով փաստորեն միայն Անգեղի անունն է մեզ հասել լե-

33 Զևսը և Հադեսը չեն տարբերակվել հնագույն ժամանակներում՝ վերջինս հայտնի է եղել որպես «ստորերկրյայքի Զևս» (Ζεὺς χθόνιος, Ζεὺς καταχθόνιος ևն) Հադեսը կարող էր սկզբնապես լինել մականուն, որը դարձել է անուն միայն հետագայում, երբ երկնքի աստծու և մեռյալների աշխարհի տիրակալի գործառությունները դարձել են ավելի տարբերակված: Հատկանշական է, որ նա չուներ պաշտամունք իր անունով, բացի միակ մի վայրից, մինչդեռ «ստորերկրյայքի Զևսի» պաշտամունքը միանգամայն ընդհանուր էր Հունաստանում, տե՛ս Evans 1974, 116:

34 Տե՛ս ՀՀՇՏԲ Ա, 252–254:

գենդներում և անվանաբանության մեջ, կարելի է դիտել որպես վկայություն Անգեղի պաշտամունքի կենտրոնական տեղի մասին:

Հնդեվրոպական համատեքստում Անգեղի հետ համեմատելի են հունական Զևսը (գերագույն աստված, երկվորյակների հայր, որի մի ասպեկտն էր անդրաշխարհի աստված Հադեսը) և սկանդինավյան գերագույն աստված, երբեմն անտեսանելի դարձող և մեկ աչքից կույր Օդինը (պատերազմի և անդրաշխարհի աստված)[35]:

Անգեղը և Միհրը. Անգեղը, այսպիսով, հայոց հնագույն, իրանական ազդեցությունից առաջ եղած դիցարանի աստվածներից էր, որը, նման հատկանիշների պատճառով, հետագայում նույնացվել է իրանական Միհրին: «Կրտսեր Ավեստան» Միթրա/Միհրին մեռյալների հոգիների անդրշիրիմյան դատավորի գործառույթն է վերագրում. նա է, որ Չինվատ կամրջի վրա սպասում է հանգուցյալի հոգուն («Մենոգ ի խրատ» 2.119)[36]: Սա արդեն բավարար է, որ նա նույնացվեր հայոց մահվան և անդրաշխարհի հնագույն աստծու հետ:

Իրանական Միթրա-Միհրը եղել է նաև արևի աստված, ուրեմն, հայոց Միհրը ևս կարող էր արևային գործառույթ ունենալ: Սակայն եթե Իրանում և այլուրեք Միհրը նույնացվել է հունական արևի աստվածներ Ապոլոնի և Հելիոսի հետ, ապա հայոց մեջ նա նույնացվել է որպես հուր և Հեփեստոս (ստորերկրյա կրակի և դարբնության աստված), իսկ Ագաթանգեղոսի հունարեն խմբագրության մեջ՝ Դիոնիսոս (խաղողի և գինու աստված)[37], այսինքն, նրա արևային գործառույթը առնվազն առաջնային չի համարվել: Այս նույնացումները բնորոշ չեն իրանական Միհրին, որը և առանձնացնում է հայկական այս աստծուն: Միհրի մեհյանը գտնվում էր Բարձր Հայքի Դերջան գավառի Բագայառիճ/Բագառիճ («Բագայի գյուղ»)[38]

35 Клейнер 2016.

36 Տե՛ս օրինակ Рак 1998, 297, 490. «Մենոգ ի խրատի» անգլերեն թարգմանությունը՝ http//www.avesta.org/mp/mx.html#chapter2 Անդրաշխարհի մասին հայ բանահյուսական պատկերացումները, հին իրանականի համադրությամբ, տե՛ս Հարությունյան 2000, 439–440:

37 Բարթիկյան, Տեր-Ղևոնդյան 1966, § 115:

38 *Առիճ* բառի իմաստի և ստուգաբանության վերաբերյալ տե՛ս Martirosyan 2010, 111, գրականությամբ:

գյուղում: Այս գավառն ըստ երևույթին նվիրված էր Միհրին, ինչպես հարևան Եկեղյացը՝ Անահիտին:

Բագարատ-Անգեղի ավանդությունը Բագրատունիների սկզբնական տիրույթն է համարում Անգեղ տունը: Սակայն Բագրատունիների ոստանը եղել է Դերջանի հյուսիսային հարևան Սպեր գավառը: Նրանք նույնիսկ կոչվել են Սպերացիք (Սեբեոս խզ): Հայաստանի տարածքային բաժանումը հայտնի է վաղ միջնադարից, և չի բացառվում, որ Դերջանը և Սպերը հնում կազմել են մեկ տարածքային միավոր: Իսկ Տուրք Անգեղյան իր միակ հայտնի առասպելում մեծ քարեր է նետում Սև ծովից հարձակվող ավազակների նավերի վրա (Խորենացի Բ.ը): Այսինքն՝ նրա արկածը ևս տեղայնացվում է Անգեղ բերդաքաղաքից շատ հեռու, բայց ոչ հեռու Սպերից (ի դեպ, Սև ծովը Լեոնտի Մրովելու մոտ կոչվում է Սպերի ծով)[39]: Այս տարածքներն ավելի վաղ, մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերին մաս են կազմել Հայասայի թագավորության: Հայասական U.GUR-ի պաշտամունքի կենտրոնը խեթական աղբյուրներում չի նշվում, և չի կարելի բացառել, որ նման մի կենտրոն լիներ Դերջանում, գուցե հենց Բագառիճի տեղում:

Պետք է ասել, որ հայասական U.GUR-ին, որպես գերագույն աստված, որոշ առումներով համապատասխանում է և հայոց Արամազդը[40]: Նա նույնացվել է Զևսի հետ և եղել է ամպրոպային աստված, որով տարբերվել է U.GUR-ից, բայց որպես գերագույն աստված, իհարկե, ունեցել է նաև այլ գործառույթներ: Այսպես, հայ Արշակունի արքաների գերեզմանոցը գտնվել է Արամազդի պաշտամունքի կենտրոն Անի-Կամախում (Ագաթանգեղոս §785. Փավստոս Գ.ժա, Դ.իդ. Խորենացի Գ.ժ, իե), ինչը կարող է վկայել նրա անդրաշխարհիկ կապերի մասին: Չնայած դրան, U.GUR-Անգեղ համապատասխանությունը և Անգեղ-Միհր ժառանգորդությունը կասկածից դուրս են, ակնհայտ և առաջնային: Իսկ Արամազդը շարունակում է տեղի հնագույն ամպրոպի աստծու պաշտամունքը (տես ստորև) և գերա-

39 R. Thomson 1996, 9, 11, 26, 224.

40 Պետրոսյան 2006, 73–74:

գույն աստված է դարձել ուշ, հավանաբար օտար ազդեցությունների տակ։

Վիպական Միհրը. Արծունիների տոհմը, ըստ այդ տոհմի պատմագիր Թովմա Արծրունու, ծագում է Ասորեստանի Սենեքերիմ արքայի որդի Սանասարից (Թովմա Ա.ա, դ. տե՛ս և Խորենացի Ա. իգ)։ Եվ հայոց մեծ էպոսը՝ «Սասնա ծռերը», որում պատմվում է Սանասարի տոհմի պատմությունը, կարելի է ասել, ներկայացնում է Արծրունիների տան տոհմական վեպի հետագա ձևափոխությունը։

Ուրարտական Խալդին. Այս աստծու անունը, որպես դիցակիր անձնանունների բաղադրիչ, ի հայտ է գալիս ասորեստանյան աղբյուրներում արդեն երկրորդ հազարամյակի վերջին հարյուրամյակներից[41]։ Դա մատնանշում է Խալդիի պաշտամունքի ներկայությունը Հայկական լեռնաշխարհի հարավային հարևան շրջաններում Ուրարտուի կազմավորումից հարյուրամյակներ առաջ։ Կարծում են, որ Ուրարտուում ի սկզբանե Խալդիի պաշտամունքը չի եղել և այն ներմուծել է Իշպուինի արքան (մոտ. մ.թ.ա. 830–820), նոր արքայատոհմի հիմնադիր Սարդուրիի որդին[42]։ Խալդիի պաշտամունքի կենտրոնն էր Արդինի (ասորեստանյան աղբյուրներում՝ Մուծածիր) քաղաքը Ուրմիա լճից հարավարևմուտք, ուրարտական պետության սահմաններից դուրս։

Գերագույն աստվածները, ինչպես ասվեց, աչքի են ընկնում իրենց ֆունկցիոնալ լայն ընդգրկմամբ։ Խալդին ուրարտական զորքի առաջնորդն է և ակնհայտ ռազմական հատկանիշներ ունի (նրա այդ գործառությունը հիշվում է բազմաթիվ արձանագրություններում)[43]։ Խալդիի սիմվոլն էր ծիս ական, իսկայական շեղբով նիզակը,

41 Երվանդ Գրեկյանն իր դեռևս անտիպ մի աշխատության մեջ հավաքել է Խալդի դիցանունով կազմված շուրջ երկուս ու կես տասնյակ անձնանուն (Գրեկյան, ձեռագիր)։ Դրանք պարզորոշ հասկանալի են Ասորեստանի լեզվով՝ աքադերենով («Խալդին փրկեց», «Խալդին փափագեց», «Խալդին իմ աստվածն է» ևն), և դրանց կրողները, գոնե հիմնականում, աքադախոս պիտի լինեին։

42 Salvini 1995, 39.

43 Խալդիի հատկանիշների և գործառությունների վերաբերյալ տե՛ս Հմայակյան 1990, 33 հտն։

որ կոչվում էր šuri[44] (այն համեմատվում է խուռ. šauri «զենք» և հայ. սուր բառերի հետ)[45]: Անձավի ուրարտական ամրոցից (Վանից ոչ հեռու) 1995-ին հայտնաբերված վահանի մնացորդների վրա պահպանված պատկերում աստվածներին թշնամու դեմ առաջնորդող Խալդիի մարմնից արև հիշեցնող կրակի բոցեր են ելնում[46], որը թույլ է տալիս նրան համարել նաև արևի և կրակի աստված: Խալդիի սովորական սիմվոլն է համարվում առյուծը[47]: Խալդին, ինչպես և արևային այլ աստվածներ, նաև անդրաշխարհի աստված էր[48]: Խալդիի հետ կապված տոն և զոհաբերություններ են հիշվում խաղողի այգիների հիմնման առնչությամբ, և նա, այսպիսով, նաև խաղողագործության և գինեգործության հովանավորն է եղել[49]:

Հատկանշական է, որ Խալդին, ինչպես վերևում քննված աստվածները, նույնպես կարող է պատկերացվել որպես «անտեսանելի» աստված: Խալդիի պաշտամունքի առանձնահատուկ վայրերն էին ժայռերի վրա որպես քարե որմնախորշ ձևավորված այսպես կոչված «Խալդիի դարպասները»: Ըստ այդմ, Խալդին «բնակվել» է լեռան մեջ, այդ լեռնախորշ-«դարպասի» հետևում, ինչից, կարծում են, որ բխում է նրա «անտեսանելի» բնույթը[50]: Վանի թանգարանում պահվող մի ուրարտական բարձրաքանդակում պատկերված է երկու

---

44 Çilingiroğlu, Salvini 1999.

45 Սուրը ծագում է արդեն *k’u-, *k’ō- «սուր» հնդեվրոպական արմատից, *-ro- ածանցով, որից կան «սուր զենք» նշանակությամբ բառեր տարբեր լեզուներում Նույն հնդեվրոպական արմատի մեկ այլ ածանցյալը կարող էր լինել, ինչպես ասվեց, Šuli(n)katte դիցանվան առաջին մասը: Հնարավոր է, որ խուռիերեն բառը փոխառություն է մի հնդեվրոպական լեզվից (*k’ō-ro-. երկար ō-ն կարող էր հաղորդվել au-ով):

46 Belli 1999, 37–41, fig. 17.

47 Ներկայումս ուրարտական աստվածների սիմվոլները միարժեք չեն պատկերանում (այսպես, հիշյալ վահանի պատկերում առյուծի վրա կանգնած է ամպրոպի աստված Թեյշեբան), բայց և այնպես առյուծի՝ գազանների արքայի համադրությունն աստվածների արքա Խալդիի հետ ակնհայտ է, տե՛ս Salvini 1995, 189–190. հմմտ. Дьяконов 1983, 193:

48 Grekyan 2015, 389.

49 Պետրոսյան 2006գ, 263–264:

50 Salvini 1989, 86.

սրարշավող ձի լծած դատարկ մի կառք, որոնց տակ՝ նետով խոցված թշնամու դիակ: Մի կնիքի վրա էլ պատկերված է դատարկ սայլ, վրան նիզակ՝ Խալդիի սիմվոլը[51]: Այդ կառքը և սայլը պետք է պատկանեին Խալդիին, «անտեսանելի աստծուն»: Ըստ անտիկ հեղինակների (Հերոդոտոս I.189. VII.40. Քսենոփոն, Cyropaedia VIII.3.12. Կուրցիոս Ռուփոս, Hist. Alex. III.3.11), սկսած Կյուրոսից մինչև Դարեհ III, պարսկական բանակին ուղեկցել է սպիտակ ձիեր լծած մի դատարկ կառք, նվիրված Զևս/Յուպիտերին, այսինքն՝ իրանական մեծ աստծուն՝ Ահուրա Մազդային, որն անտեսանելիորեն գտնվել է նրանում[52]: Այս «անտեսանելի աստծու» պատկերացումը պարսիկները կարող էին փոխառել Ուրարտուից[53]: Հատկանշական է, որ անտեսանելի գերագույն աստվածը հիշվում է նաև Վրաստանի լեգենդար պատմության մեջ (իբր Ալեքսանդր Մեծը հրամայում է իր նշանակած Վրաստանի կառավարչին ծառայել «անտեսանելի աստծուն, տիեզերքի արարչին»)[54]: Այդ կերպարը թերևս կարող էր ստեղծված լինել հայկական Անգեղի ազդեցությամբ՝ Փոքր Հայքի և Պոնտոսի ազդեցությունը հին Վրաստանի վրա եղել է նշանակալի[55].

Այսպիսով, հայասական և ուրարտական դիցարանների գլխավոր աստվածները՝ U.GUR-Ներգալը և Խալդին հանդես են բերում որոշ նույնական հատկանիշներ՝ երկուսն էլ պատերազմի և կրակի աստվածներ են, նրանց սիմվոլներն են առյուծը և սուր զենքը, ավելի ճիշտ՝ թրի կամ նիզակի շեղբը: U.GUR-ի հայկական համապատասխանության՝ Անգեղի կերպարը ժառանգել էր Միհրը, որը նաև Խալդիի ժառանգն էր (այս առթիվ հետաքրքիր է նշել Միհրի և գինու աստված Դիոնիսոսի նույնացումը, ինչը կարող է բացատրվել Խալդիի համապատասխան գործառությամբ):

Մյուս կողմից Խալդին շատ հատկանիշներով չափազանց նման կամ նույնիսկ նույնական է Ասորեստանի մեծ աստծուն՝ Աշշուրին:

---

51 Дьяконов 1983, 193, հմմտ. Кальмейер 1983, 187. Grekyan 2015, 400.

52 EIr I, 686.

53 Salvini 1989, 86.

54 Thomson R.1996, 26.

55 Меликишвили, Лордкипанидзе 1989, 251 слл., 276, прим. 3.

Այսպես, Աշշուրը ևս ուներ արևային գործառություն, կապված էր լեռ-ժայռի հետ, ուներ իր զենք-սիմվոլը, որը կոչվում էր Խալդիի զենք-šuri-ին համարյա նույնական անունով՝ šurinnu: Նրա համար ևս ենթադրվում է կապ դատարկ կառքի հետ և նա ևս կարող է պատկերացվել որպես անտեսանելի աստված[56]: Աշշուրը իր խորհրդանիշ թրով արդեն հայտնի էր մ.թ.ա. երկրորդ հազարամյակի սկզբին Քյուլթեփե-Կանեշի (Կապադովկիայում, Հայկական լեռնաշխարհից արևմուտք) ասորեստանցիների առևտրական գաղութում[57]: Այդ տարածքները հետագայում մտան Խեթական տերության կազմի մեջ, և Աշշուրի կերպարը կարող էր իր ազդեցությունը թողնել խեթերի և նրանց ազդեցության գոտում գտնվող տեղի մյուս ժողովուրդների մշակույթներում[58]:

Խալդիի պաշտամունքն այնքան կենտրոնական տեղ էր գրավում Ուրարտուում, որ այն, ինչպես Աշշուրինը Ասորեստանում, համեմատելի է միաստվածության հետ[59]:

Անգեղ-Խալդի համապատասխանությունից կարելի է ենթադրել, որ Խալդին էլ կարող էր ունենալ որդի, Տուրք Անգեղյայի համապատասխանությունը: Ուրարտական աստվածների ցանկում հիշվում է Ṭurani աստվածը, որի անունը Գ. Ջահուկյանն արդեն համեմատվել է հայ. *փուրք* բառի հետ, որպես *փուր-ան* «նվիրող, պարգևող»[60]: Ըստ Ի. Դյակոնովի, Տուրանին, որը հիշվում է մեծ աստվածների շարքում, բայց երկու անգամ քիչ զոհեր է ստանում, պետք

56 Խալդիի և Աշշուրի կերպարների համադրությունը մանրամասն տե՛ս Grekyan 2015:

57 Holoway 167–168.

58 Ընդհանրապես, հայասական U.GUR-Սուլիկատտեի, Անգեղի, Խալդիի և Աշշուրի կերպարները չափազանց նման են իրար, ինչը չի կարող պատահական լինել կամ միայն տարածաշրջանի գերագույն աստվածների տիպաբանությամբ բացատրվել: Հնարավոր է այդ կերպարի ծագումը մեկ կենտրոնից: Խալդիի հյուսիսային (Միհրի պաշտամունքի շրջանից) և հարավային (Աշշուրի պաշտամունքի շրջանից) ծագման վերաբերյալ կարծիքներ տե՛ս համապատասխանաբար Պետրոսյան 2002, 265–266. Grekyan 2015, 391:

59 Գրեկյան, Հմայակյան 2013:

60 Ջահուկյան 1986, 53:

է լիներ պատանի՝ «որդի» աստված՝ ամպրոպի աստված Թեյշեբայի որդին (քանի որ ամպրոպի աստվածներին է բնորոշ պատանի/երեխա որդի ունենալը)[61]: Բայց, եթե Տուրք Անգեղյան մեկնաբանվում է որպես Անգեղի որդի, ապա Տուրանիին էլ, համապատասխանաբար, կարելի է պատկերացնել որպես Խալդիի որդի: Եվ, առանձնացնելով ուրարտական -ni ածանցը, անվան հիմքը կարելի է պատկերացնել հայ. *պուրա*, հնդեվրոպական -ā հիմքով, որպես հենց «տուրք, պարգև»:

Խալդին, Միհրը և Մհերը. Ուրարտական աստվածների ամենաամբողջական ցանկը ներկայացված է Վանա ժայռի վրա փորագրված մեծադիր արձանագրության մեջ: Արձանագրության սկզբում ասվում է, որ Իշպուինի և Մինուա արքաներն այդ «դարպասը» նվիրվում են Խալդիին, իսկ հայոց մեջ այդ նույն «դարպաս»-արձանագրությունը կոչվել է «Մհերի դուռ» (այդտեղ է մտնում և որոշ տոների ժամանակ այդտեղից ելնում «Սասնա ծռերի» Փոքր Մհերը): Դա թույլ է տվել համադրել Մհերին ու Խալդիին և ցույց տալ, որ, այսպիսով, վիպական Մհերը ժառանգորդն է Խալդիի, որը հետագայում, իրանական ազդեցության դարաշրջանում նույնացվել է Միթրա-Միհրի հետ, իսկ հետո, քրիստոնեության հաղթանակից հետո վիպականացել որպես Մհեր: Ավելին, Խալդին է նախատիպը նաև արևմտյան միհրապաշտության՝ միթրաիզմի աստծու՝ Միթրասի, որը շատ քիչ բան ունի ընդհանուր իր իրանական անվանակցի հետ[62]:

Մեզ քիչ բան է հայտնի Հայաստանում Միհրի և մյուս աստվածների պաշտամունքի մասին: Ինչևէ, հայկական նախաքրիս-

61 Дьяконов 1990, 98, 105.

62 Дьяконов 1983. Խալդիի, Մհերի և Միթրասի ժառանգորդության հարցի շուրջը մանրամասն տես Петросян 2004. 2014, 170–200: Հնարավոր է, որ Միթրայի և Խալդիի կապն ավելի հին է, քան Հայաստանում աքեմենյան ազդեցության դարաշրջանը: Խալդիի կնոջ մուծածիրյան անունը, ըստ ասորեստանյան արձանագրությունների, եղել է Բագմաշտու կամ Բագբարտու, որտեղ արդեն հնչում է Միթրայի հետ առնչվող իրանական բագ(ա) արմատը (ընդհանրապես, կարծում են, որ Արդինի/Մուծածիրում ուրարտական ժամանակներում արդեն եղել է իրանալեզու բնակչություն, տես Burney 1993):

տոնեական դիցարանի ամենավաղ ավանդված անունը Միթրա-Միհրն է՝ նա ΜΙΘΡΑΣ ձևով հիշվում է Արմավիրի հունարեն արձանագրություններում: Ուրեմն, նա Հայաստանում փոխառվել էր իր հին՝ Միթրա անունով, և միայն հետագայում, թերևս Արշակունյաց դարաշրջանում վերանվանվել ավելի ուշ իրանական Միհր անունով: Մեզ հասած տվյալներով, հայոց մեջ, ինչպես և Իրանում և տարածաշրջանի հելլենիստական երկրներում, գերագույն աստվածն էր Զևս-Արամազդը, իսկ Միհրը մղվել էր հետին պլան՝ Արամազդից, Անահիտից և Վահագնից հետո: Մինչդեռ ավելի վաղ շրջանում Հայաստանում առանցքային դեր պիտի ունենար Անգեղի պաշտամունքի ժառանգը՝ միհրապաշտությունը, որը նաև իր հզոր ազդեցությունն է թողել էպոսում: Հայոց մեջ Միհրի պաշտամունքի կենտրոնական դերի մասին են վկայում հեթանոսական տաճարների երկու՝ *մեհյան* և *բագին* անվանումները (առաջինը կապված Միհրի, իսկ երկրորդը՝ նրա երկրորդ անվան՝ *բագա*-ի հետ[63]): Այս երևույթը գալիս է ուրարտական անցյալից՝ Ուրարտուում ընդհանրապես «տաճար» հասկացությունը ընկալվել է իբրև «Խալդիի տաճար»[64]:

Դատելով այն բանից, ինչ մնացել է հին Բագառիճի տեղում, նրա պաշտամունքը հիշեցրել է Խալդիի պաշտամունքը: Ըստ ականատեսի վկայության, այդտեղ կա մի վրանաձև ժայռ, որի լանջին, 45 աստիճանի տակ, 2–2.5 մ լայնությամբ ու բարձրությամբ և անհայտ երկարությամբ թունել է իջնում ժայռի խորքը: Կարելի է կարծել, որ այդտեղ, ժայռի մեջ է բնակավել Միհր-Հեփեստոսը, իսկ թունելը նախատեսված է եղել նրա այնտեղից դուրս գալու համար[65]: Այս սրբարանը որոշ չափով հիշեցնում է արևմտյան միթրաիզմի ստորգետնյա տաճարները՝ միթրեումները: Մյուս կողմից, այն հիշեցնում է «Խալդիի դարպասները», որտեղ, նույնպես ժայռի մեջ, բնակվել է Խալդին և որտեղից պետք է դուրս գար որոշ տոնական օրերի (ինչպես Փոքր Մհերը):

63 Այս անվանումների ստուգաբանությունը տե՛ս ՀԱԲ I, 373. III, 296:

64 Petrosyan 2006, 261. տե՛ս և Ե. Գրեկյանի՝ ուրարտական պաշտամունքային կառույցներին նվիրված հոդվածը սույն ժողովածուում:

65 Հղվում է ըստ Russell 1994:

«Սասնա ծռերում» Միհրը երկփեղկվել է երկու՝ Մեծ և Փոքր Մհերների կերպարների, որոնց կապերը Խալդիի հետ ակնհայտ են: Այսպես, Խալդիի սիմվոլն է համարվում առյուծը, իսկ Մեծ Մհերը կոչվում է Առյուծ, կամ Առյուծաձև Մհեր: Խալդիի պաշտամունքի կենտրոն Արդինի-Մուծածիր քաղաքը նկարագրվում է որպես «ագռավի քաղաք»[66], իսկ «Մհերի դուռը» գտնվում է «Ագռավու քար» կոչվող ժայռի վրա, և Փոքր Մհերն ագռավի առաջնորդությամբ է մտնում իր այդ ժայռ-կացարանը:

ԱՄՊՐՈՊԻ ԱՍՏՎԱԾԸ

Թեշուբը և Թեյշեբան. Հայասայի դիցարանում գլխավոր աստվածներից հետո հիշվում են մի շարք այլ աստվածներ, այդ թվում՝ մի քանի քաղաքների ամպրոպի աստվածները, ներկայացված ᴰU գաղափարագրով: Խեթական այլ տեքստերում ևս հիշվում են Հայասայի և Ազցիի (սա Հայասայի հետ սերտորեն կապված մի երկիր էր)[67] ամպրոպի աստվածները (KUB XII 2 i 24. KUB XXXVIII 6 iv 130, 10a, 12c), ինչը ցույց է տալիս այդ պաշտամունքի կարևոր դերը Հայասայում:

Սկսած միջինխեթական թագավորության դարաշրջանից, մ. թ. ա. երկրորդ հազարամյակի կեսերից, Խեթական կայսրությունն ընկնում է խուռիական նշանակալի ազդեցության տակ: Պետության դիցարանի մեջ են ընդգրկվում բազում խուռիական աստվածներ: Նորխեթական թագավորության դարաշրջանում (մ. թ. ա. XIV–XIII դդ.), երբ խեթական արձանագրություններում հիշատակվում է Հայասա-Ազցին, թագավորության պաշտոնական դիցարանի գլխավոր աստվածն է դառնում խուռիական ամպրոպային Թեշուբը, իր ուղեկցող աստվածություններով և առասպելներով:

Թեշուբի պաշտամունքի հիմնական կենտրոնները երկուսն էին՝ Կումմե/Կումենու (Հայկական լեռնաշխարհի ծայր հարավում, Կորդվաց Արարատ, թուրք. Ջուդի դաղ կոչվող լեռան շրջանում) և

---

66 Thureau-Dangin 1912, XII, n. 3.

67 Ազցիի վերաբերյալ տես Քոսյան 2004, 44 հտն.:

Կումմիա կամ Կումմաննի/Կումմիննի (հետագայում՝ Կոմմանա, Կապադովկիայում) քաղաքները, հայտնի խեթական, խուռիական, ասորեստանյան և ուրարտական աղբյուրներից[68]:

Հայասայի մերձակա տարածքներից համախեթական պաշտամունքի առարկա էր Կումմախա քաղաքի ամպրոպի աստվածը (KUB XXXVIII.12), որը ներառված էր Խեթական տերության պետական պաշտամունքի համակարգում: Դա ցույց է տալիս Կումմախայի կարևորագույն կրոնական կենտրոն լինելը[69]: Արդեն Գ. Ղափանցյանը Կումմախան, որպես ամպրոպի աստծու համախեթական պաշտամունքի կենտրոնի անվանում, համադրել է Թեշուբի կենտրոնների համահունչ անվանումների հետ[70]: Կումմախան գտնվել է Կումմիից և Կումմանիից բավական հեռու, բայց, հաշվի առնելով նրա՝ ամպրոպի աստծու նշանավոր կենտրոն լինելու հանգամանքը, դժվար է պատկերացնել, որ այդ անվանումը կապված չլիներ մյուսների հետ[71]: Պետք է կարծել, որ Կումմախայի ամպրոպի աստվածը եղել է հենց Թեշուբի մի տեղական տարբերակը:

Թեշուբի պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհի հարավում պահպանվել էր նաև Խեթական տերության անկումից դարեր անց՝ ըստ ասորեստանյան աղբյուրների Շուբրիա երկրի (ընդգրկել է Սասունը և շրջակայքը) և նրա հարավային հարևան շրջանների մ.թ.ա. XI–VII դարերի արքաների անունների մեծ մասը պարունակում է Թեշուբ տարրը (Ligi-Tešub, Šerpi-Tešub, Kali-Tešub, Kili-Tešub, Šadi-Tešub, Ḫu-Tešub, Ik-Tešub, [...]gi-Tešub)[72]: Ըստ այդմ, Թեշուբը եղել է Շուբրիայի գլխավոր աստվածը: Հայտնի է նաև Շուբրիայի մեծ դիցուհին, որ կոչվել է «էգ առյուծ» և կերպարով հիշեցրել հատկապես փռյուգիական Կիբելեին[73]:

---

68 Թեշուբի և նրա պաշտամունքի կենտրոնների վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան 2006, 10 հտն. 59 հտն.:

69 Քոսյան 2002, 233–234, 239:

70 Капанцян 1956, 50.

71 Պետրոսյան 2006, 59 հտն.:

72 Gelb 1944, 82–83. Հմայակյան 1990, 43. Գրեկյան ձեռագիր:

73 Շուբրիայի աստվածների մասին տե՛ս Հմայակյան 1990, 43–44:

Թեշուբի ուրարտական համապատասխանությունն է Թեյշեբան, ուրարտական դիցարանի երկրորդ մեծ աստվածը: Նրա կերպարը, ամենայն հավանականությամբ, շատ չի տարբերվել Թեշուբից: Նրա պաշտամունքի կենտրոնն էր Կումմին, որն ուրարտերեն՝ Կումենու(նի) էր կոչվում: Այսինքն, այս քաղաքի աստվածը, որը խուռիերեն կոչվել է Թեշուբ, ուրարտերենում հանդես է գալիս որպես Թեյշեբա:

Արամազդը և նրա պաշտամունքի կենտրոնը. Արամազդը, որը հելլենիստական դարաշրջանում նույնացվել էր Զևսին, Ագաթանգեղոսի մոտ (§785) կոչվում է «Զևս դիցն Արամազդ»: Նա, ի թիվս այլոց, Զևսի նման ամպրոպային հատկանիշներ է ունեցել՝ ըստ Խորենացու (Բ.ձգ), Նունեն Մցխեթում «կործանեաց ամպրոպային պատկերն Արամազդայ»: Սա վրացական Արմազի աստվածն է, որը նույնացվել է Արամազդին :

Արամազդի պաշտամունքի կենտրոնն էր Բարձր Հայքի Դարանաղի գավառի Անի ամրոցը, որը կոչվել է նաև Անի-Կամախ, մայրաքաղաք Անիից տարբերելու համար[74]: Կամախը նույնացվում է խեթական Կումմախայի հետ (այս նույնացումը մասնագիտական գրականության մեջ չի վիճարկվում)[75]: Հայտնի է, որ կրոնական փոփոխությունների ժամանակ որևէ վայրում կենտրոնացած պաշտամունքները անվանափոխվում են, բայց պահպանում հին կերպարների շատ հատկանիշներ[76]: Ըստ այդմ, պետք է կարծել, որ Արամազդը ժառանգել էր Կումմախայի հին աստծու՝ Թեշուբի հատկանիշները: Կումմախան գտնվել է Հայասայից դուրս, արևմտյան խեթական տարածքներում, բայց արդեն հնագույն ժամանակներից հայտնվել է հայոց բնակության ոլորտում և, ի վերջո, դարձել Մեծ Հայքի կարևորագույն կրոնական կենտրոններից մեկը:

Հայկական նախքրիստոնեական աստվածների գործառությունները միարժեքորեն հայտնի չեն: Հաճախ, ելնելով իրանական

---

74 ՀՀՇՏԲ 2, 913. Երեմյան 1963, 35–36, Բ. Հարությունյան 2001, 62

75 Քոսյան 2002, 225–226, գրականությամբ:

76 Այդ մասին մանրամասն տես Պետրոսյան 2004, 205 հտն.:

աստվածների կերպարներից, նույնական գործառույթներ են վերագրում հայկական նույնանուն աստվածներին, բայց դա, ինչպես Միհրի դեպքում տեսանք, ստույգ չէ: Հաճախ ամպրոպային աստծու գործառույթ է վերագրվում Վահագնին[77], մինչդեռ այն, ինչ գիտենք նրա մասին, ավելի շատ հատուկ է արևի աստվածներին: Ինչևէ, հնարավոր է, որ հայոց Վահագնը ևս ունենար ամպրոպի աստծու որոշ հատկանիշներ[78]:

Թեշուբ-Թեյշեբայի վիպական ժառանգները. Թեշուբի պաշտամունքը, ինչպես ասվեց, պահպանվել էր Շուբրիայում: Իսկ Թեյշեբայի անվան հիշողությունը հասել է մինչև մեր օրերը, պահպանված Մուշ-Սասունի շրջանի հայոց երգերում. «Թըշիեբ, հայ Թըշիեբ» և «Թեշիբ, Թեշիբ, Թեշիբ նայե»[79]: Սասունը «Սասնա ծռերի» երկիրն է: Էպոսում ամպրոպի աստծու կերպարն է Սանասարը, «Թուր կեծակիի» առաջին տերը[80]: Վերջինս դառնում է Սանասարի ժառանգների՝ էպոսի հերոսների հիմնական զենքը: Հատկանշական է, որ հերոսների նախամայր Ծովինարը ևս մի ամպրոպային աստվածուհի է իրականում (նրա անունն էլ բարբառներում նշանակում է «կայծակ, փայլակ»)[81]:

Թեշուբի սաղմնավորումը ներկայացվում է այսպես: Կումարբի աստվածը, աստվածների արքան, գահընկեց անելով իր նախորդին՝ երկնքի աստված Անուին, կուլ է տալիս նրա «այրականությունը» և այդպիսով հղիանում Թեշուբով ու նրա եղբայրներով՝ Արանցախ (Տիգրիս գետն է) և Թաշմիշու աստվածներով[82]: Ակնհայտ է, որ

77 Աբեղյան Ա, 72 հտն. Հարությունյան 2000, 83 հտն.:

78 Վահագնի գործառույթների վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան 2004, 212–214:

79 Տե՛ս համապատասխանաբար Իշխանյան 1988, 46 և Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի՝ Ռ. Խաչատրյանի ֆոնդը՝ № FRI 3848). Հնագույն դիցանունների՝ հայկական և վրացական երգերի կրկներգերում պահպանվելու վերաբերյալ տե՛ս Сванидзе 1937. Капанцян 1956, 295 слл.:

80 Սանասարի՝ որպես ամպրոպի աստծու վիպական տարբերակի մասին տե՛ս Աբեղյան Ա, 414–418. Է, 72–73:

81 Աբեղյան Է, 70–72. Капанцян 1956, 295–297:

82 Hoffner 1990, 40 f. Иванов 1977, 114 сл.

Տիգրիսի աստծու և նրա երկվորյակ եղբայրների ծնունդը պետք է տեղայնացվի Տիգրիս գետի ակունքներից մեկում: Սա միանգամայն համադրելի է «Սասնա ծռերի» առաջին հերոսների պատմությանը՝ Ծովինարը աղբյուրից խմում է մեկ ու կես բուռ ջուր և հղիանում երկվորյակ Սանասարով և Բաղդասարով, որոնք հետագայում կառուցում են իրենց քաղաք Սասունը Տիգրիս գետի ակունքներից մեկում[83]: Իսկ Շուբրիայի մեծ դիցուհու ժառանգը պետք է լինի, հավանաբար, Սանասարի կինը՝ Դեղձուն-ծամը, կամ մայրը՝ Ծովինարը:

ԱՐԵՎԻ ԱՍՏՎԱԾԸ

Հայասական երրորդ աստծու անունը, որից պահպանվել է վերջին մասը՝ -š/t-an-nu-uš, ըստ մի վարկածային ընթերցման, կարող է լինել Izzištanuš[84], որը խաթերեն Ezzi Eštan «բարի օր», «բարի արևի աստված» կապակցության խեթական գրելաձևն է[85]: Արևի աստվածները նշանակալի դեր են կատարել տարածաշրջանի հնագույն դիցարաններում. ըստ այդմ, այս ընթերցումը, թեև շատ թեական է[86], բայց և որոշակի հավանականություն ունի: Հաշվի առնելով, որ Հայասայի դիցարանի առաջին՝ գերագույն աստծու U.GUR գաղափարագիրը հանդես է գալիս որպես խաթական Սուլիկատտե աստծու գաղափարագիր, կարելի է հավանական համարել, որ Հայասայի արևի աստվածը ևս նույնական է եղել, կամ խեթերի կողմից նույնացվել է խաթական արևի աստծուն[87]:

Հայասայի ավանդական տեղայնացման տարածքներում, այսինքն՝ Բարձր Հայքում և մերձակայքում արևի աստծու պաշտամունքի բացահայտ հետքեր կարծես չկան. միայն հայկական Միհրը, Ներգալի և իրանական Միհրի նման որոշ արևային գործառություն

83 Թեշուբի և Սանասարի նույնացման վերաբերյալ տե՛ս Петросян 2002, 55–56:

84 Хачатрян 1971, 148. հմմտ. Քոսյան 2005, 450:

85 Այս դիցանվան վերաբերյալ տե՛ս RLA 5, 227–228.

86 Քոսյան 2005, 450:

87 Հայասական դիցարանում խաթական տարրի մասին տե՛ս Պետրոսյան 2015, 80 հտն.:

կարող էր ունենալ: Իսկ հայոց մեջ, որպես Ապոլոնի և Հերմեսի հետ նույնացված բացահայտ արևի աստված հայտնի է Տիրը, որը պաշտվել է Արմավիրում: Ինչպես ասվեց, արևի աստծու հատկանիշներ է ունեցել նաև Վահագնը, որի պաշտամունքը կենտրոնացած էր Տարոնում, ուր ևս հնում հավանական է թվում խաթական էթնիկական տարրի ներկայությունը[88]: Ընդ որում, հնարավոր է, որ Տարոնը ևս ժամանակին մտել է Հայասայի կազմի մեջ[89]:

Ուրարտական դիցարանի գերագույն եռյակի երրորդ անդամն էր Շիվինին՝ արևի աստվածը: Այսպիսով, ուրարտական դիցարանը կառուցվածքով թերևս հիշեցնում է վերականգնվող հայասականը: Շիվինիի պաշտամունքի կենտրոնն էր երկրի մայրաքաղաքը՝ Տուշպան (հայ. Տոսպ, Վան): Շիվինիի կինն էր Տուշպուեան (հայտնի է նաև Տուշպունիա անունով), որի անունը կապված է Տուշպա-Տոսպ քաղաքի հետ, որպես «Տոսպական» դիցուհի: Իսկ հայկական ավանդության մեջ Վան քաղաքը կառուցում է Շամիրամը (Խորենացի Ա.ժզ), և այն կոչվել է «Շամիրամակերտ», «քաղաք Շամիրամայ»: Ըստ այդմ, քաղաքի հին էպոնիմը՝ Տուշպուեա դիցուհին հետագայում նույնացվել է Շամիրամին: Հայոց ավանդության մեջ Շամիրամը սիրահարվում է Արա Գեղեցիկին, ինչը պատճառ է դառնում Արայի մահվան: Արան, որին մահվանից հետո պիտի վերակենդանացնեին արալեզները, համարվում է «մեռնող և հառնող» աստծու վիպական տարբերակը: Նրա այդ կերպարը «Սասնա ծռերի» համակարգում համապատասխանում է Փոքր Միհերին, որը մտնում է ժայռի մեջ և պետք է վերածնվի՝ դուրս գա ժայռից հետագայում:

Սակայն, ինչպես ասվեց, էպոսում Միհրը երկփեղկվել է երկու հերոսների՝ Մեծ և Փոքր Միհերների կերպարների, և հնարավոր է Արայի համեմատությունը նաև Մեծ Միհերի հետ: Մեծ Միհերը կռվում է Մսրա (ավագ) Մելիքի հետ և, ի վերջո, հաշտություն կնքում նրա հետ (ի միջի այլոց, Իրանում Միթրա-Միհրը նաև հաշտության աստ-

88 Պետրոսյան 2011 393–394. 2015, 83–84:

89 Հայասայի եղած տեղայնացումների վերաբերյալ տե՛ս Քոսյան 2004, 48–50: Վերջերս Հայասայի՝ Տարոնում գտնվելու օգտին նոր փաստարկներ են ներկայացվում, տե՛ս Քոսյան 2013. Ղազարյան 2013:

ված էր, և նրա անունը ստուգաբանվում է հենց որպես «հաշտություն»): Սա միակ դեպքն է էպոսում, երբ հերոսը հաշտություն է կնքում հակառակորդի հետ: Իսկ արևմտյան միթրաիզմում Միթրան չափում է իր ուժերն արևի աստծու հետ, ապա հանդիսավոր հաշտություն կնքում նրա հետ[90]: Շամիրամը, որպես թշնամի երկրի՝ Արային սիրահարված այրի թագուհի, նման է ավագ Մելիքի կնոջը՝ Իսմիլ խաթունին, որն ամուսնու մահից հետո կարողանում է իր մոտ բերել Մեծ Միհերին և ժառանգ ունենալ նրանից: Ըստ այդմ, ակնհայտ է հետևյալ վերակազմությունը՝ արևի աստվածուհու կինը՝ Տուշպուեան, Տուշպա-Վան քաղաքի էպոնիմը, հայոց հին ավանդության մեջ պահպանվել է Շամիրամի, իսկ «Սասնա ծռերում»՝ Իսմիլ խաթունի կերպարներում: Ուրեմն, նրա նրանց ամուսիններն էլ՝ համապատասխանաբար Նինոսը և ավագ Մելիքն էլ պետք է որ լինեն արևի աստծու ժառանգները:

ՄԵԾ ԱՍՏՎԱԾՈՒՀԻՆ

Հայասական աստվածների շարքում երկրորդն է Պատտեու(-)[…] քաղաքի INANNA-ն: Դա միջագետքյան մեծ դիցուհու գաղափարագիրն է, որով նշանակել են աքադական Իշտարին և նրա հետ համադրելի տեղական մեծ դիցուհիներին: Պատտեու… քաղաքը չի նույնացվում և տեղայնացվում, բայց ակնհայտ է, որ այն պետք է գտնվեր Հայասայում: Հաշվի առնելով հայասական մեծ աստծու համապատասխանությունը Բարձր Հայքում պաշտվող Միհրին, հավանական է, որ հայասական մեծ աստվածուհին էլ պետք է համապատասխաներ Բարձր Հայքի՝ Եկեղյաց գավառի մեծ աստվածուհուն՝ Անահիտին: Միհրը և Անահիտը հիշվում են որպես Զևս-Արամազդի որդի և դուստր, սակայն այստեղ, հավանաբար, գործ ունենք հունական ազդեցության հետ (Միհրը նույնացվել է Զևսի որդի Հեփեստոսին, իսկ Անահիտը՝ Զևսի դուստր Արտեմիսին):

Ուրարտական դիցարանը «Միհերի դռան» արձանագրության մեջ հիշվում է շատ որոշակի կառույցով. առաջին երեք աստվածները

90 Cumont 1956, 132.

կազմում էին դիցարանի գերագույն եռյակը, ապա հիշվում են մյուս աստվածները, սրանցից հետո՝ երեք մեծ աստվածուհիները, ապա՝ մնացած աստվածուհիները: Ընդ որում, երեք մեծ աստվածուհիները համարվում են երեք մեծ աստվածների կանայք: Այդ մեծ աստվածուհիներն են՝ Վարուբանին (Խալդիի կինը), Բաբան (Թեյշեբայի կինը) և Տուշպուեան (Շիվինիի կինը)[91]:

Հին աստվածուհիների կերպարներն ու գործառույթները շատ հաճախ կրկնում են իրար և երբեմն դժվար է նրանց տարբերակել որպես անկախ կերպարներ: Ինչևէ, հայոց ազգածին ավանդության մեջ Իշտարի համապատասխանությունն է համարվում Շամիրամը, որը դիտվում է նաև Աստղիկ դիցուհու վիպական ժառանգորդը[92]: Պետք է ավելացնել, որ Շամիրամը, որպես Նինվեի թագուհի, առասպելաբանական համատեքստում հանդես է գալիս որպես Նինվեի մեծ աստվածուհու՝ Նինվեի Իշտարի վիպական տարբերակը[93]: Ընդհանրապես, Շամիրամը, որին են վերագրվում Վան քաղաքի կառուցումը և ուրարտական արձանագրությունները հայկական ավանդույթում հանդես է գալիս ոչ միայն որպես Ուրարտուի մայրաքաղաքի, այլև ողջ Ուրարտուի էպոնիմ:

«Սասնա ծռերում» հայտնի են կանանց մի շարք կերպարներ: Առավել դիցաբանական հատկանիշներ ունի Ծովինարը՝ Սանասարի և Բաղդասարի մայրը, որի անունը նշանակում է «կայծակ, փայլակ», իսկ ինքն էլ հանդես է գալիս որպես կայծակի և որոտի դիցուհի[94]: Վիպական Շամիրամի երկու պատմական նախատիպերից մեկը Ասորեստանի Սինախերիբ (= Սենեքերիմ) արքայի կին Նակ'իան է[95], որն ուղղակի համապատասխանում է էպոսի Ծովինարին՝ Սենեքերիմի կնոջը: Այսպիսով, Շամիրամի կերպարում, իրոք, համատեղվել են մի շարք հին դիցուհիների կերպարներ:

---

91 Ուրարտական դիցարանի կառույցի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Հմայակյան 1990:

92 Մատիկյան 1930, 99–107. Աղո՛ւց 1948. Աբեղյան է, 157–161:

93 Петросян 2002, 104.

94 Աբեղյան է, 70–72. Капанцян 1956, 295–297:

95 Lewy 1952.

Խալդիի համար երկու կին է հիշվում՝ Վարուբանին Վանում («Մհերի դռան» արձանագրության մեջ) և Բագմաշտուն (կամ Բագբարտուն) հարավում՝ Արդինի-Մուծածիրում: Ինչպես տեսանք, Խալդիի ժառանգներն են և՛ Մեծ, և՛ Փոքր Մհերները, որոնց կանայք են, համապատասխանաբար, Արմաղանը և Գոհարը: Եվ եթե հնարավոր է Վանի և Արդինիի Խալդիներին տարբերակել, ապա կարելի է ասել, Փոքր Մհերը, որն «ապրում» է Վանա ժայռի մեջ, Վանի Մհերն է. ուրեմն, Մեծ Մհերը կարող է համապատասխանել Արդինիի Խալդիին: Թեյշեբայի կերպարը շարունակող Սանասարի կին Դեղձուն ծամն էլ կարող է լինել Թեյշեբայի կին Բաբայի արձագանքը էպոսում: Եվ, ի վերջո, Շիվինի և Տուշպուեա զույգին համապատասխանում են ավագ Մելիքը և Իսմիլ խաթունը:

Ինչպես ասվեց, մեզ ոչինչ հայտնի չէ ուրարտական առասպելներից: Սակայն վիպական սյուժեները կարող են արձագանքը լինել հին առասպելների: Շամիրամի համապատասխանությունը Տուշպուեային և Արա Գեղեցիկինը՝ Մհերին, և այսպիսով՝ Խալդիին, թույլ է տալիս սիրային հարաբերություններ ենթադրել նաև Տուշպուեայի և Խալդիի միջև (հմմտ. և Մեծ Մհերի և Իսմիլ խաթունի կապը): Հետաքրքիր է, որ Խալդին, իր զարգացման ընթացքում, որպես գերագույն աստված, յուրացրել էր Շիվինիի հատկանիշները և ատրիբուտները: Դա միանգամայն համապատասխանում է արևմտյան միթրաիզմում արևի աստծու հետ կռվից ու հաշտությունից հետո Միթրայի ձեռք բերած Sol invictus «անպարտելի արև» կոչմանը:

ՄԵԾ ԱՍՏՎԱԾՆԵՐԻ ԺԱՌԱՆԳՆԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ՀԻՆ ՎԻՊԱԿԱՆ ՇԱՐՔԵՐՈՒՄ

Հայկական վիպական բանահյուսությունում առկա են մի շարք վիպական (էպիկական) շարքեր: Դրանցից հնագույնը հայոց նախնի Հայկի և նրա հաջորդ «ազգածին» նահապետների մասին ավանդազրույցներն են, երկրորդը՝ «Վիպասանքը» Խորենացու «Պատմության» մեջ ավանդված հին վեպը, որն ընդգրկում է Տիգրան Եր-

վանդյանից մինչև Արտավազդ ընկած դարաշրջանը: Սրանց հետևում են Փավստոս Բուզանդի և Հովհան Մամիկոնյանի գրքերում պահպանված էպոսի որոշակի հատկանիշներ ունեցող վիպական շարքերը՝ «Պարսից պատերազմը» և «Տարոնի պատերազմը»: Երրորդ և առավել լիարժեք, բազում տարբերակներով գրանցված էպոսն է «Սասնա ծռերը»[96]:

Վերևում քննվեցին հին աստվածների կերպարների արտացոլումները հիմնականում «Սասնա ծռերում», այն պատճառով, որ այդ արտացոլումներն ակնհայտ են և հեշտ ցուցադրելի: Ստորև ցույց կտրվեն այդ աստվածների կերպարների ժառանգները մյուս վիպական շարքերում: Որպես տիպիկ դիցաբանական կերպարներ, սկսենք երկվորյակներից: Այս առասպելույթը հատկապես բնորոշ է հնդեվրոպական առասպելաբանությանը, որտեղ երկվորյակները հանդես են գալիս որպես երկնքի (և արևի) մեծ աստծու որդիներ[97]: Ինչպես տեսանք, հայոց բանահյուսության մեջ երկվորյակները հանդես են գալիս որպես Անգեղ աստծու կամ նրա վիպականացած հաջորդների որդիներ: Ընդ որում, երկվորյակներից ավագը կամ առավել նշանավորը՝ «Սասնա ծռերում»՝ Սանասարը, ամպրոպային կերպար է (ի դեպ, երկվորյակային կերպարներ են նաև այլ ամպրոպի աստվածներ՝ խուռիական Թեշուբը, հնդկական Ինդրան և շումերական Իշկուրը)[98]:

«Սասնա ծռերն», ինչպես և հայկական մյուս վեպերն ընդգրկում են մեկ տոհմի մի քանի սերնդի հերոսների պատմություններ (ճյուղեր): Ընդ որում, «Սասնա ծռերում» ամեն հաջորդ սերնդի հերոսը կրկնում է իր պապի կերպարը: Այսպես, Սանասարի և Բաղդասարի հայրը ժայռից բխող ջրի աստվածն է, անտեսանելի Անգեղ-Միհրը, կամ Սենեքերիմը՝ նույնպես Անգեղի վիպական ժառանգը: Սանասարն ամպրոպային հերոս է, նրա որդի Մեծ Միհրը կրկնում է Սա-

96 Հայ վիպական բանահյուսության պատմության վերաբերյալ տե՛ս Աբեղյան Ա. Петросян 2002, 3, слл. 2014, 227–241:

97 Տե՛ս օրինակ Гамкрелидзе, Иванов 1984, 777. West 2007, 187 ff.

98 Այդ մասին տե՛ս Петросян 2002, 23–32:

նասարի հոր՝ Անգեղ-Միհրի կերպարը, Մեծ Միհրի որդի Դավիթը՝ ամպրոպային Սանասարի (նա է կայծակի թրով սխրագործությունների հիմնական հերոսը), և Դավթի որդի Միհրը՝ Դավթի հայր Միհրի կերպարը: Ըստ այդմ, էպոսում մի քանի անգամ իրար են հաջորդում գերագույն աստծու (Անգեղ, Խալդի, Միհր) և ամպրոպի աստծու (Թեյշեբա) հատկանիշներով հերոսներ:

Առաջին Հայկյանների ավանդության մեջ Հայկին հաջորդում են Արամանյակը, սրան՝ Արամայիսը (տարբերակներ՝ Արամենակ/Արմենակ, Արմայիս): Այս անունները չափազանց նման են իրար և հիշեցնում են առասպելաբանական երկվորյակների սովորաբար համահունչ անունները: Այստեղ երկվորյակային կերպարները վերածվել են հայր ու որդու, մի բան, որ հանդիպում է այլուրեք (եղբայրների հիերարխիկ տարբերակումը վերածվում է սերնդային տարբերակման)[99]: Արամանյակ և Արամայիս անունները, նույնիսկ անկախ իրական ստուգաբանությունից, կարող են դիտվել որպես Արամի ածանցյալ ձևեր[100], իսկ Արամ նահապետը ազգածին առասպելում ամպրոպի աստծու կերպարն է[101]: Հատկանշական է, որ Արամայիսը կառուցում է հայոց առաջին մայրաքաղաք Արմավիրը, որը բնորոշ է երկվորյակային առասպելին (Երվանդ և Երվազ, Դեմետր և Գիսանե, Սանասար և Բաղդասար, հմմտ. Հռոմի կառուցումը երկվորյակ Ռոմուլոսի կողմից):

Ասվածի հիման վրա կարելի է կարծել, որ հայոց նախնի Հայկը ևս Անգեղ աստծու, հատկապես նրա կերպարի «դրական» անձնավորման (Ջևսի համապատասխանության) վիպականացած մի տարբերակն է: Հայկ անունը ծագում է հնդեվրոպական *poti- «տեր» ար-

---

99 Այսպես, «Տարոնի պատմության» մեջ Գիսանեն ու Դեմետրը հանդես են գալիս մեկ որպես եղբայրներ, մեկ որպես հայր ու որդի: Այլ օրինակներ տե՛ս Wikander 1950, 317 seq. Петросян 2002, 78 Արամանյակի և Արամայիսի՝ նախնական երկվորյակային բնույթի մասին տե՛ս Պետրոսյան, Տիրացյան 2012:

100 Ջահուկյան 1981, 52:

101 Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Պետրոսյան 1997, 20 հտն. Петросян 2002, 47 слл.

մատից[102]. «Տեր» կոչումը բնորոշ էր հատկապես հինմերձավորարևելյան մեծ աստվածներին՝ բաբելոնյան Մարդուկին, ասորեստանյան Աշշուրին, խուռիական Թեշուբին և ուրարտական Խալդիին (սեմական bel, խուռաուրարտական euri): Կարելի է կարծել, որ այն եղել է հայոց հնագույն մեծ աստծու կոչումը, ինչպես euri-ն Թեշուբի և Խալդիի դեպքում, որը հետագայում առանձին գործառություն է ձեռք բերել և անձնավորվել որպես հայոց վիպական նախնի: Հայկը որպես առաջին ազգածին նահապետ, վիպական մակարդակում կրկնում է արարիչ աստծու կերպարը (ազգածնությունը տիեզերածնության մասնավոր դեպքն է)[103]: Հայկի ժառանգների՝ հաջորդ ազգածին նահապետների անուններով են կոչվել աստղեր, լեռներ, գետեր ևն, իսկ դրանք հնում կոչվել են աստվածների անուններով: Այստեղից հետևում է, որ հնագույն հայկական առասպելաբանության մեջ Հայկի աստվածային նախորդն է եղել արարիչ աստվածը, աստվածների ընտանիքի նահապետը (իսկ Հայկի հաջորդ նահապետները մյուս աստվածների ժառանգներն են): Եվ եթե դա «անտեսանելի» Անգեղն էր, ապա նա միանգամայն համապատասխանում է հին վրացական ավանդույթում հիշվող «անտեսանելի աստծուն՝ տիեզերքի արարչին»:

Մյուս կողմից, Անգեղի հատկանիշները ժառանգել է նաև Արա Գեղեցիկը: Ինչպես տեսանք, Արան լավագույնս համապատասխանում է Մեծ Միհրին: Ավելին, մանրամասն վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ նա ժառանգն է նաև Խալդիի կերպարի (այնտեղ, որտեղ տեղայնացվում է նրա՝ արալեզների կողմից լիզվելու առասպելը, հնում Խալդիի տաճար է եղել)[104]: Իսկ Խալդին կերպարային համապատասխանությունն է Անգեղի, որի անվան իմաստավորումներից մեկը կարող է լինել «տգեղը»: Սա զարմանալի է թվում և պետք է իր բացատրությունն ունենա: Ինչպես ցույց է տալիս Հաղեսի անունը, Անգեղ դիցանվան առաջնային նշանակությունն է եղել

102 Պետրոսյան 2013. 2014, 2014ա:

103 Պետրոսյան 2013:

104 Պետրոսյան 2006, 18 հտն.:

«անտես» և «անտեսանելի»: Մինչդեռ ինքը, Անգեղ աստվածը, միշտ չէ, որ անտեսանելի է պիտի լիներ: Նա կարող էր երբեմն ցույց տալ իր դեմքը, այնպես, ինչպես նրա ժառանգ Փոքր Միհերը որոշ տոների ժամանակ, դուրս է գալիս «Միհերի դռնից» (իսկ արդարության և բարեբերության հաղթանակից հետո պետք է ընդհանրապես ելնի իր ժայռից): Այդպիսին պետք է լիներ և Խալդին: Իրենց «տեսանելի» կերպարով նրանք բոլորովին էլ տգեղ չեն եղել: Նույնը թերևս կարելի է ասել Անգեղի մասին: Իսկ Տուրք Անգեղյայի մեկնաբանությունը որպես «տգեղ» կարող է դիտվել որպես «ժողովրդական ստուգաբանություն» և կերպարի հետագա փոփոխության արդյունք: Արա Գեղեցիկը, որ զոհվում՝ գնում է անդրաշխարհ, դառնում է «անտես»՝ Անգեղ, իսկ մինչ իր մահը և վերակենդանացումից հետո հանդես է գալիս որպես, ընդհակառակը, գեղեցիկ կերպար: Դրանով նա համապատասխանում է հայկական բանահյուսության «անտես» կերպարին, «անտես-աննմանին», որը հեռավոր, տարաշխարհիկ ու անհասանելի մի գեղեցկուհի է: Այսպիսով, զարմանալիորեն, Տուրք Անգեղյան և Արա Գեղեցիկը, թեև կարծես հակադիր էություններ, բայց հանդես են գալիս որպես միևնույն նախատիպի ժառանգներ, տարբեր դրսևորումներ:

Կարծում են նաև, որ Արա Գեղեցիկը կերպարով համապատասխանում է Վահագնին[105]: Վերջինիս պաշտամունքի կենտրոնը Տարոնում բաղկացած էր երեք բագիններից, նվիրված իրեն, Անահիտին և Աստղիկին, ընդ որում, Աստղիկը համարվում էր նրա սիրուհին (Ագաթանգեղոս 809): Վահագնը, որպես ռազմի աստված, համապատասխանում է հունական Արեսին, իսկ Աստղիկը՝ Աֆրոդիտեին, Արեսի սիրուհուն, և այստեղ ակնհայտ է թվում հունական ազդեցությունը: Աֆրոդիտեն Հեփեստոսի կինն էր, որը Հայաստանում նույնացվել է Միհրի հետ: Ըստ այդմ, կարելի է պատկերացնել Միհր-Աստղիկ-Վահագն սիրային եռանկյունին: Հաշվի առնելով, որ Աստղիկը Շամիրամի աստվածային նախորդն է, տեսնում ենք, որ մենք այստեղ իրոք գործ ունենք Արա Գեղեցիկի և Մեծ Միհերի պատ-

105 Մատիկյան 1930, 237–238. Աղոնց 1948, 259–266. Պետրոսյան 2001:

մություններին բնորոշ մի սիրային եռանկյունու հետ[106]: Ընդ որում, պետք է հաշվի առնել, որ այս կապերը միարժեք չեն:

Ինչպես տեսանք, «Սասնա ծռերում» իրար են հաջորդում գերագույն աստծու և ամպրոպի աստծու կերպարները կրկնող մի քանի սերունդ: Մոտավորապես նույնը, թեև ոչ այդքան պարզ տեսքով, կարելի է ենթադրել նաև Հայկյանների ավանդության համար: Ինչպես տեսանք, Հայկը արարիչ աստծու, իսկ նրա որդի Արամանյակը՝ թերևս ամպրոպի աստծու ժառանգներն են: Արամայիսի որդի Ամասիայի անունով է կոչվում Մասիս սարը, որը «Վիպասանքի» միհրական հերոսի՝ Արտավազդի բնակավայրն է (տե՛ս ստորև): Առաջին Հայկյանների շարքը եզրափակում են Գեղամը, Հարման, Արամը և Արա Գեղեցիկը: Հարմա և Արամ անունների նմանությունը կարող է դիտվել նրանց երկվորյակային բնույթի արձագանք (ինչպես և Արամանյակի և Արամայիսի դեպքում), ընդ որում, Արամը, ինչպես ասվեց, ամպրոպի աստծու ժառանգն է: Նրա որդի Արա Գեղեցիկը կրկնում է Խալդիին և Միհրին, և կարող է համարվել Անգեղի ժառանգը: Այստեղ հետաքրքիր է նաև Անգեղի անվան նույն *գեղ*-արմատի ներկայությունը, որն ի հայտ է գալիս նաև Արայի նախապապի՝ Գեղամի անվան մեջ, ինչը կարող է նաև կերպարային ընդհանրություն ակնարկել:

«Վիպասանքի» երկրորդ մասում երկվորյակային կերպարներ են Երվանդն ու Երվազը[107]: Նրանք ծնվում են արքայական ընտանիքի կնոջից «յանկարգ խառնակութենէ, որպես Պասիփաե (ծնանի) Մինոտավրոս» (Խորենացի Բ.լէ): Պասիփաեն ծնում է Մինոտավրոսին ցլի հետ ունեցած սեռական կապից, այսինքն, Երվանդի և Երվազի հայրը, հավանաբար, պատկերացվել է որպես ցուլ: Ցուլը հաճախ հանդես է գալիս որպես մեծ աստվածների (օրինակ, Զևսի) կենդանական սիմվոլ և, պետք է կարծել, որ Երվանդն ու Երվազի հայրն ունեցել է աստվածային ծագում: Այսինքն, այս երկվորյակների

106 Պետրոսյան 2006դ:

107 Երվանդի հին իրանյան նախատիպն արդեն երկվորյակային կերպար էր, տե՛ս Петросян 2002, 31: Նրա և Երվազի՝ որպես առասպելաբանական երկվորյակների վերլուծությունը տե՛ս Հարությունյան 2000, 341–348:

հայրը նույնպես, ինչպես և Սանասարի ու Բաղդասարի հայրը, հանդես է գալիս թաքնված էությամբ, ոչ որպես մարդակերպ էություն:

Երվանդի մասին ասվել է, որ նրա դժնյա հայացքից որձաքարերը պայթում էին՝ «հայեցուածոցն դժնութենէ ասեն պայթեր որձաքար վիմացն» (Խորենացի Բ.ը): Դրանով նա հիշեցնում է Տուրք Անգեղյային, որը նկարագրվում է որպես «դժնահայեաց» հսկա, որը ձեռք էր զարկում որձաքար ապառաժներին և ճեղքում ուզածի պես՝ «բուռն հարկանէր զորձաքար վիմաց ձեռօք [...] և ճեղքել ըստ կամաց մեծ և փոքր» (Խորենացի Բ.խբ): Երկու դեպքում էլ օգտագործվում են նույն բառերը և արտահայտությունները՝ *դժնահայեաց/ հայեցուածոցն դժնութենէն*, *որձաքար վիմաց*: Ուրեմն, հայ առասպելաբանության համատեքստում Տուրքը և Երվանդը, կարելի է կարծել, որ նույն նախնական «դժնահայաց», «որձաքար վիմաց» ճեղքող կերպարի դրսևորումներն են՝ Անգեղի երկվորյակ որդիներից առաջինը: Թվում է, թե նախնականը դժնյա հայացքով քարերը ճեղքելն է, որը Տուրքի դեպքում ավելի «ռացիոնալ» հիմքի է բերվել: Ընդ որում, դժնյա հայացքը դիցաբանական համատեքստում մեկնաբանվում է որպես ամպրոպի աստծու հատկանիշ[108], այսինքն, Տուրքը և Երվանդը համապատասխանում են ավագ երկվորյակի կերպարին: Աստվածային մակարդակում Անգեղն է, որ կարող է բնութագրվել ոչ միայն որպես «անտեսանելի», այլև տեսքի և հայացքի այլևայլ թերություններ ունեցող, որը ժառանգում են նրա որդիները: Ըստ այդմ, կարելի է կարծել, որ Երվանդի և Երվազի հայրը պետք է լիներ Անգեղ աստվածը[109]:

«Վիպասանքի» առաջին մասի գլխավոր հերոս Տիգրան Երվանդյանի հայրը նույնպես կոչվում է Երվանդ (Սակավակյաց): Առասպելում հերոսի անունը և կերպարն անբաժանելի են իրարից: Վիպականացած պատմության մեջ դինաստիական անունները ձեռք են բերում կերպարային հատկանիշներ, նույնանուն հերոսների կերպարները խառնվում են իրար և, օրինակ, Տիգրան Երվանդ-

108 Հարությունյան 2000, 106:

109 Այդ մասին մանրամասն տես Petrosyan 2017:

յանն իրենում ամփոփում է իրենից դարեր անց թագավորած Տիգրան Մեծի կերպարի գծերը[110]: Երվանդ Առաջինը, ակնհայտորեն, հայոց հին արքայատոհմի՝ Երվանդունիների անվանադիր նախնին է: Եվ, ինչպես և մյուս տոհմերի հիմնադիրներին, հենց նրան, և ոչ տոհմի վերջին ներկայացուցչին պիտի պատշաճեր երկվորյակ լինելը և առասպելական ծնունդը: Ըստ այդմ, Երվանդ Առաջինի առասպելն է, որը Խորենացու մոտ անցել է Երվանդ Վերջինին[111]:

Երվանդ Առաջինի հոր Հայկակ անունը Հայկի նվազական ձևն է: Հատկանշական է, որ նրա հակառակորդի անունն է Բելոքոս, այսինքն՝ Հայկի հակառակորդ Բելի մի ածանցյալը: Խորենացու մոտ Երվանդունի տոհմը հենց Հայկյաններն են, բայց այս ծննդաբանության մեջ Հայկը կրկնվում է երկրորդ անգամ, որպես Հայկակ, արքայատոհմի Հայկյան ծագումն առավել շեշտելու համար: Ի միջի այլոց, Տուրքին էլ որոշ ձեռագրերում ոչ թե Հայկի, այլ Հայկակի սերունդ են համարում[112]:

Տիգրան Երվանդյանը նկարագրվում է որպես մեծագույն հերոս և մեծագույն արքա: Նա սպանում է վիշապ-Աժդահակին, այսպիսով կրկնելով իրանական Թրաետաոնա հերոսի՝ Աժի Դահակա վիշապին սպանողի կերպարը: Վիշապամարտը առավել բնորոշ է ամպրոպի և, որոշ չափով, արևի աստվածներին, բայց գերագույն աստվածը ևս կարող է ունենալ նաև այդ հատկանիշը: Տիգրանը, որն ավելի շատ իրենում ներառել է պատմական Տիգրան Մեծի կերպարը, ներկայացվում է որպես նոր, շատ ավելի ընդարձակ, արդար ու հարուստ Հայաստանի կերտող, և դրանով համապատասխանում աստվածային արարչին: Նա, որպես Հայկակի թոռ, կրկնում է իր պապին, հանդես գալով որպես մի նոր Հայկ, նոր Հայաստանի կերտող:

Խորենացու մոտ Տիգրանի երրորդ որդին է Վահագնը: Զարմանալի է, թե ինչո՞ւ է աստվածը վերածվել էպոսի մեծ հերոս-արքայի

110 Աբեղյան Ա, 104–115. Տիգրանի առասպելաբանական կերպարի մասին տե՛ս Պետրոսյան 2008:

111 Այս հարցի վերաբերյալ տե՛ս Ղռեչյան 2012, 48:

112 Խորենացի 1913, 114:

որդու: Բայց նույն բանը տեսնում ենք և «Սասնա ծռերում», որտեղ Միեր-Միհրը հանդես է գալիս որպես մեծ հերոսների՝ Սանասարի և Դավթի որդի, էպիկական հերոս: Դա կարող էր տեղի ունենալ միայն քրիստոնեության դարաշրջանում, երբ աստվածները իջել են վիպական մակարդակի: Պետք է նշել, որ Տիգրան-Վահագն կապը թերևս պայմանավորվել է այն հանգամանքով, որ Տիգրանն իր կյանքի օրոք աստվածացվել էր որպես Վահագն-Հերակլես[113]:

«Վիպասանքի» վերջին կերպարը Արտաշես արքայի որդի Արտավազդն է: Պատմվել է, որ նրան քաջքերը շղթայած պահում են Մասիսի վիհի մի քարանձավում: Նրա շները լիզելով մաշեցնում են շղթաները և նա ձգտում է ելնել իր բանտից: Հայկական առասպելաբանության համատեքստում նա, ակնհայտորեն, Փոքր Միհրի նախորդն է, այսինքն, Անգեղի վիպական մեկ այլ ժառանգը: «Վիպասանքը» տեղայնացվում է Այրարատում՝ արքայական ոստանում, հեռու Վանից և ուրարտական կենտրոններից, և նրա վրա չի երևում ուրարտական ազդեցության կամ ժառանգության կնիքը: Այստեղ առկա է ազգածին ավանդության այրարատյան ցիկլի հիշողությունը: Արտավազդը որոշ առումներով կրկնում է Այրարատի էպոնիմի՝ Արա Գեղեցիկի առասպելը (նրա շղթաները լիզող շները համեմատվում են Արային լիզելով վերակենդանացնող արալեզների հետ)[114]: Արտավազդի մայրը՝ Արտաշեսի կին Սաթենիկը, որը սիրահարվում է վիշապազունների առաջնորդ Արգավանին, հիշեցնում է Շամիրամի կերպարը[115]:

Ինչպես տեսանք, հայոց բանահյուսության մեջ երկվորյակները հանդես են գալիս որպես Անգեղ աստծու կամ նրա վիպականացած հաջորդների որդիներ: Ընդ որում, երկվորյակներից ավագը կամ առավել նշանավորը, ինչպես «Սասնա ծռերում»՝ Սանասարը, ամպրոպային կերպար է:

---

113 Саркисян 1966, 14 сл.

114 Հարությունյան 2000, 383:

115 Սաթենիկի՝ Շամիրամի կրկնակը լինելու վերաբերյալ տե՛ս Պետրոսյան 2012, 42 հտն.:

Հին աստվածների և նրանց վիպական համապատասխանությունների սխեմատիկ աղյուսակ

Ավանդույթ	**Հայասա**	**Ուրարտու**	**Հայաստան**	**Վիպական ժառանգ**
Գերագույն աստված	U.GUR	Խալդի	Անգեղ, Միհր	Հայկ, Արա, Տիգրան, Մեծ Միհր, Փոքր Միհր
Նրա կինը	INANNA	Վարուբանի, Բագմաշտու		Արմաղան, Գոհար
Ամպրոպի աստված	DU	Թեյշեբա	Արամազդ	Երվանդ, Սանասար, Դավիթ
Նրա կինը		Բաբա		Դեղձուն, Խանդութ
Արևի աստված	Izzistannus ?	Շիվինի	Միհր, Վահագն	Նինոս, Ավագ Մելիք
Նրա կինը		Տուշպուեա	Աստղիկ	Շամիրամ Իսմիլ խաթուն

Գրականություն

Աբեղյան Մ. 1965–1986. *Երկեր.* հ. Ա-Ը. Երևան:

Աբեղյան Մ., Մելիք-Օհանջանյան Կ. 1951. *Ճյուղագրություն.* Սասնա ծռեր, հ. Բ, 2. Երևան 1951, 879–893:

Ադոնց Ն. 1948. *Պատմական ուսումնասիրություններ.* Փարիզ, 223–293:

Աdոնց Ն. Գ. 2006. *Երկեր.* հ. Ա. Երևան:

Բարթիկյան Ա., Տեր-Ղևոնդյան Ա. 1966. Ագաթանգեղոսի պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը. *Էջմիածին*, Թ–Ժ:

Գրեկյան Ե. Ձեռագիր. Ուրարտուի բնակչության էթնիկ պատկերն ըստ պրոսոպոգրաֆիական տվյալների:

Գրեկյան Ե., Հմայակյան Հ. 2013. Միապաշտության դրսևորումները հայկական լեռնաշխարհում (նախաքրիստոնեական ժամանակաշրջան). *Հայագիտական միջազգային երկրորդ համաժողով. Զեկուցումների դրույթներ.* Երևան, 81–82:

Երեմյան Ս. Տ. 1963. *Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի.* Երևան:

Իշխանյան Ռ. 1988. *Հայ ժողովրդի ծագման և հնագույն պատմության հարցեր.* Երևան:

Խորենացի 1913. *Պատմութիւն հայոց*. Աշխատությամբ Մ. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի. Տփղիս:

ՀԱԲ *Հայերեն արմատական բառարան*, Երևան, 1971–1979:

ՀԱնԲ Աճառյան Հ. *Հայոց անձնանունների բառարան*. Երևան, 1942–1962:

Հարությունյան Բ. 2001. *Մեծ Հայքի վարչա-քաղաքական բաժանման համակարգն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի*. Երևան:

Հարությունյան Ս. Բ. 2000. *Հայ առասպելաբանություն*. Բեյրութ:

ՀՀՇՏԲ Ա, Բ. Հակոբյան Թ., Մելիք-Բաշխյան Ս., Բարսեղյան Ս. *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*. Երևան, I–V, 1986–2001:

Հմայակյան Ս. 1990. *Վանի թագավորության պետական կրոնը*. Երևան:

Ղազարյան Ռ. 2013. Տուրուբերանում Հայասայի տեղորոշման հարցի շուրջ. *Հայկազունիներ*, 113–117:

Ղռեչյան Լ. 2012. *Երկվորյակների առասպելը և դրա փարբեր դրսևորումները հայ վիպական ավանդության համակարգում*. Երևան:

Մատիկյան Ա. 1930. *Արա Գեղեցիկ*. Վիեննա:

ՊԲՀ *Պատմաբանասիրական հանդես*:

Պետրոսյան Ա. 1997. *Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները*. Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2001. Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս. հնդեվրոպական աստվածն ու նրա քրիստոնեական հետնորդը. *Հայոց սրբերը և սրբավայրերը*. Երևան 2001,157–169:

Պետրոսյան Ա. 2002. Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը և պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը. *ՊԲՀ*, 2, 243–270:

Պետրոսյան Ա. 2004. Հայկական դիցարանի հնագույն ակունքները. *ՊԲՀ*, 2, 205–233:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2006. *Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր*. Երևան:

Պետրոսյան Ա. Ե. 2006ա. *Հայոց ազգածագման հարցեր*. Երևան:

Պետրոսյան Ա. 2006բ. Ն.Ադոնց. Երկեր, h. Ա. Գրախոսություն. *ՊԲՀ*, 3, 280–285:

Պետրոսյան Ա. 2006գ. Հայկական ավանդական դրամայի ակունքների շուրջ. *ՊԲՀ*, 2,256–284:

Պետրոսյան Ա. 2006դ. Սիրո կրակ և վիշապամարտ. առասպելի ծադկային կոդը. *Հայ ժողովրդական մշակույթ* XIV, Երևան, 209–219:

Պետրոսյան Ա. 2008. Տիգրան Մեծի առասպելաբանական կերպարը. *ՊԲՀ*, 2,156–177:

Պետրոսյան Ա. 2011. Հայերէնի եւ Փոքր Ասիայի հնագույն լեզուների առնչություններ. *Հայկազեան հայագիտական հանդէս*, 393–404:

Պետրոսյան Ա. 2012. Հայկական և հյուսիսկովկասյան նարթական էպոսների հարաբերությունը. *Հայ ժողովրդական էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը*. Երևան, 8–51:

Պետրոսյան Ա. 2013. Հայկ նախապետի կերպարը. հնդեվրոպական և հինարևելյան առնչություններ. *Հայկազունիներ*. Երևան 2013,153–160:

Պետրոսյան Ա. 2014. Հայ ցեղանունը. *Բանբեր հայագիտության*, 2, Երևան, 184–199:

Պետրոսյան Ա. 2014ա. Ընտանիքի նախապետը և նրա առասպելաբանական արտացոլումը (հայ-միջագետքյան հնագույն առնչություններ). *Հայագիտական միջազգային երկրորդ համաժողովի զեկուցումների ժողովածու*. Երևան, 2014,210–213:

Պետրոսյան Ա. 2014բ. Հայոց պատմությունը և վիպական բանահյուսությունը. *Բանբեր Մատենադարանի*, 21, 131–142:

Պետրոսյան Ա. 2015. Հայասայի դիցարանի էթնիկական հիմքերը. *Էջմիածին*, 11, 78–98:

Պետրոսյան Ա. 2017. Հայ ժողովրդական հերոսական էպոսը. *Հանդէս ամսօրյա*, 2017, 427–442:

Պետրոսյան Ա., Տիրացյան Ն. 2012. Հայոց առաջին մայրաքաղաք Արմավիրը պաշտամունքային կենտրոն. *ՊԲՀ*, 2012, 1,169–184:

Ջահուկյան, Գ. 1981. Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» առաջին գրքի անձնանունների լեզվական աղբյուրները. *ՊԲՀ*, 3, 48–63.

Ջահուկյան, Գ. 1986. Հայկական շերտը ուրարտական դիցարանում. *ՊԲՀ*, 1, 43–58:

Քոսյան Ա. 2002. Անի-Կամախը խեթական դարաշրջանում. *ՊԲՀ*, 3, 225–241:

Քոսյան Ա. 2004. *Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական աղբյուրների)*. Երևան:

Քոսյան Ա. 2005. Հայասայի աստվածները (KUB XXVI 39). *Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ*, Երևան, XXIV, 444–457:

Քոսյան Ա. 2013. Վանից մինչև Եփրատ (հայոց վաղ պետականության ակունքներում). *Հայկազունիներ*. Երևան:

Adontz N. 1927. Tarkou chez les anciens arméniens. *Revue des études arméniennes* 1, 184–194.

Archi A. 2013. The Anatolian Fate Goddesses and Their Different Traditions. *Diversity and Standardization. Perspectives of Ancient Near Eastern Cultural History*. Berln, 1–26.

Beekes R. 1998. Hades and Elysion. Mír curad: Studies in honor of Calvert Watkins. Innsbruck, 17–28.

Beekes R. S. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden / Boston.

Belli O. 1999. *The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu*. Istanbul.

Burney C. A. 1993. The God Haldi and thd Urartian State. *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and Its Neighbors*. Studies in Honor of N. Özgüç. Ankara, 107–110.

Çilingiroğlu A., Salvini M. 1999. When was the Castle of Ayanis Built and What is the Meaning of the Word Šuri? *Anatolian Studies*, 49. Ankara, 55–60.

Cumont F. 1956. *The Mysteries of Mithra*, New York.

Eir Encyclopaedia Iranica *[ed. Yarshater, E.]. London*, New York, 1982-

Evans D. 1974. Dodona, Dodola, and Daedala. *Myth in Indo-European Antiquity*. Berkeley, 99–130.

van Gessell B.H.L. 1998. *Onomasticon of the Hittite pantheon*. Parts 1, 2. Leiden/ New York/Köln.

Gelb I. J. 1944. *Hurrians and Subareans*. Chicago.

Grekyan Y. H. 2015. The gods Aššur and Ḫaldi in the mountains. *International Symposium of East Anatolia - South Caucasus Cultures, Proceedings* I. Cambridge, 388–402.

Haas V. 1994. *Geschichte der hettitischen Religion*. Leiden, New York, Köln.

Holloway S. W. 2002. *Aššur is King! Aššur is King!: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Leiden-Boston-Koln.

Hoffner, H. A. 1990. *Hittite Myths*. Atlanta.

Ivanov V. V. 1999. Old Novgorodian Nevide, Russian nevidal’: Greek ἀΐδηλος. *UCLA Indo-European Studies*. Vol. 1, Los Angeles, 283–292.

Lambert, W. G. 1973. Studies in Nergal. Review of E. Weiher. Der Babylonische Gott Nergal. *Bibliotheca Orientalis*, 30, 355–363.

Laroche E. 1947. *Recherches sur les noms des dieux hittites*. Paris.

Lewy H. 1952. Nitokris-Naqi’a. *Journal of Near Eastern Studies*, 11, 264–286.

Markwart J. 1930. *Südarmenien und die Tigrisquellen Nach Griechischen und Arabischen Geographen*, Wien.

Martirosyan H.K. 2010. *Etymological Dictionary of the Armenian Inherited Lexicon*. Leiden.

Martirosyan H.K. 2013. The Place of Armenian in the Indo-European Language Family: the Relationship with Greek and Indo-Iranian. *Journal of Language Relationship*, 10, 85–137.

Petrosyan A.Y. 2006. Haldi and Mithra/Mher. *Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies*, 1, 222–238.

Petrosyan A.Y. 2012. The Cities of Kumme, Kummanna and Their God Teššub/Teišeba. *Archaeology and Language: IndoEuropean Studies Presented to James P. Mallory*. Washington DC, 141–156.

Petrosyan A.Y. 2016. Indo-European *wel- in Armenian mythology. *Journal of Indo-European studies*, 2016, 129–146.

Petrosyan A.Y. 2017. Origins of the Prominent Armenian Princely Families According to Traditional Data. *Բանբեր հայագիտության*, 1, 5–21:

RLA – *Reallexikon des Assyriologie*. Berlin, 1928–38, 1957 ff.

Russell, J. R. 1994. On the Armeno-Iranian Roots of Mithraism. *Studies in Mithraism*. Rome 1994, 183–193.

Salvini, M. 1989. Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état. *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico*, 6, 79–89.

Salvini M. 1995. *Geschichte und Kultur der Urartäer*. Darmstadt.

Thureau-Dangin F. 1912. *Une relation de la huitiéme compagne de Sargon (714 av. J.-C)*. Paris.Начало формы

Thomson H.O. 1970. *Mekal: The God of Beth-Shan*. Leiden.

Thomson R.W. (trans.) 1996. *Rewriting Caucasian History: The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles: the Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation*. Oxford.

Torri G. 1999. *Lelwani: Il culto di una dea ittita*. Roma.

Toumanoff C. 1963. *Studies in Christian Caucasian History*. Georgetown.

von Weiher E. 1971. *Der babylonische Gott Nergal. Alter Orient und Altes Testament Band 11*. Neukirchen-Vluyn.

West M. L. 2007. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford.

Wikander, S. 1950. Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde. *La Nouvelle Clio* 1: 310–329.

Абраамян Л. А. 2004. Парные образы «Сасна Црер»: близнецы, сводные братья, двойные герои. *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը*. Երևան, 61–67.

Абраамян, Демирханян 1985. Мифологема близнецов и мировое древо. *ՊԲՀ*, 4, 66-84:

Адонц Н. 1908. *Армения в эпоху Юстиниана*. СПб.

Афанасьев В. К., Дьяконов И. М. 1981. *Я открою тебе сокровенное слов*о. М.

Вильхельм Г. 1992. *Древний народ хурриты*. М.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. 1984. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*. Тбилиси.

Голосовкер Я. Э. 1987. *Логика мифа*. М.

Дьяконов И. М. 1983. К вопросу о символе Халди. *Древний Восток*, 4. Ереван, 190–194.

Дьяконов И. М. 1990. *Архаические мифы Востока и Запада*. М.

Иванов В. В. 1983. Интерпретация текста хаттско-хеттского строительного риыуала. *Текст: семантика и структура*. М., 5–36.

Иванов В. В., Топоров В. Н. 1974. *Исследования в области славянских древностей*. М.

Кальмейер П. 1983. Символ Халди. *Древний Восток*, 4. Ереван, 179–189.

Капанцян Г. А. 1956. *Историко-лингвистические работы*. Т. I.

Клейнер Ю. А. Wodanaz/Odinn за пределами германского пантеона. *Скандинавская филология*, т. 14, вып. 1, Санкт Петербург, 2016, с. 30–42.

Меликишвили Г. А., Лордкипанидзе О. Д. (ред.) 1989. *Очерки истории Грузии*. Т. 1. Тбилиси.

МНМ – *Мифы народов мира*. Т. 1, М., 1980.

Петросян А. Е. 1987. Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии. *Լրաբեր հասարակական գիտությունների*, 1, 56–70:

Петросян А. Е. 2002. *Армянский эпос и мифология*. Ереван 2002.

Петросян А. Е. 2004. Армянский Мхер, западный Митра и урартский Халди. *Հայկական «Սասնա ծռեր» էպոսը և համաշխարհային էպիկական ժառանգությունը*. Երևան, 42–60:

Петросян А. Е. 2014. *Арменоведческие исследования*. Ереван.

Петросян А. Е. 2014. Влияние армянского Мгера на европейских героев. *Բանբեր Մատենադարանի*, հ. 20 (*Вестник Матенадарана*, т. 20), 169–174.

Петросян А. Е. 2016. Армянская Сатеник/Сатиник и кавказская Сатана/Сатаней. *Вестник Владикавказского нучного центра*, 1, 8–17.

Пропп В. Я. 1946. *Исторические корни волшебной сказки*. Л.

Рак И. В. 1998. *Зороастрийская мифология: мифы раннего и средневекового Ирана*. СПб.

Саркисян Г. Х. 1966. Обожествление и культ царей в древней Армении. *Вестник древней истории*, 2, 3–26.

Сванидзе А. С. 1937. Сванидзе. Названия древневосточных богов в грузинских песнях. *Вестник древней истории*, 1, 87–93.

Топоров, В. Н. 1977. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции. *ՊԲՀ*, 3, 88–106.

Хачатрян В. Н. 1971. *Восточные провинции Хеттской империи*. Ереван.

ԵՐՎԱՆԴ ԳՐԵԿՅԱՆ
ՄԻՔԱՅԵԼ ԲԱԴԱԼՅԱՆ
ՆՎԱՐԴ ՏԻՐԱՑՅԱՆ
ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ԲԻԱՅՆԻԼԻ-ՈՒՐԱՐՏՈՒ

ԱՍՏՎԱԾՆԵՐ
ՏԱՃԱՐՆԵՐ
ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔ

Ձևավորումը և էջադրումը
Արթուր Հարությունյանի